

١٦٩

أحمد محمود صبحي



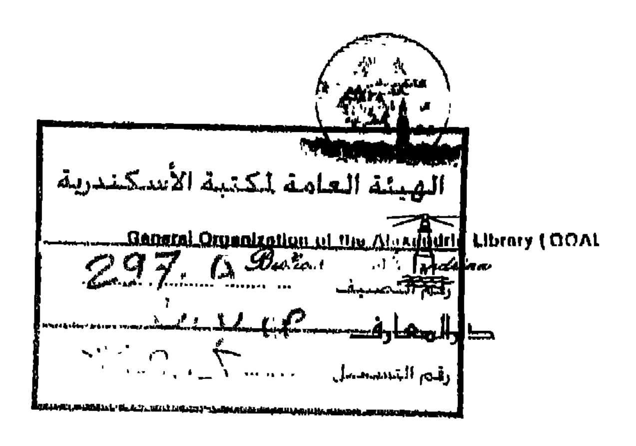
كتابك ١٦٩

رئيس التحرير أنيس منصور

د. أحمد محمود صبحي

التصوف

إيجابياته وسلبياته



الناشر : دار المعارف – ١١١٩ كورنيش النيل – القاهرة ج . م . ع

مدخل . . .

من الملاحظ أن معظم حركات التجديد الإسلامى فى العصر الحديث قد اتخذت موقفاً مناهضًا للتصوف ، وعدّته مسئولا عما ران على عقول المسلمين من غيبيات أدت إلى تخلفهم عن مسايرة ركب الحضارة ، وأنه لا يرجى لهم نهوض إلا بالتخلص من التصوف .

ولا تقتصر إدانة التصوف على أصحاب النزعة السلفية ، وإنما شملت مجددين يمكن اعتبار أكثرهم منتسبين إلى مذاهب كانت ومازالت لا تتهم التصوف ، إن لم تكن متعاطفة معه كالمذهب الأشعرى ، مذهب الخلف من أهل السنة ، الذى يدين به جمهور كبير من المسلمين .

من هؤلاء المجددين جمال الدين الأفغانى (ت ١٣١٤ هـ / ١٨٩٧ م) فقد اعتبر التصوف مسئولا عن شيوع روح التواكل بين المسلمين واعتقادهم الجبر باسم القضاء والقدر : إنهم يتخذون الإيمان بالقضاء والقدر سبيلاً إلى القعود عن طلب الرزق ، مع أن الإيمان بالقدرة الإلهية ليس حائلاً دون حرية إرادة الإنسان . إن الإيمان بالقضاء هو الذى مكن المسلمين الأوائل من الفتوحات . . إن هؤلاء

الذين لا يفهمون من التوكل إلا معنى التواكل يستحب إزالتهم ، وتنقية الهيئة الاجتماعية من درنهم ، لان آراءهم ليست على وفاق مع الدين [١] .

ولم تكن حملة جمال الدين الأفغانى مقصورة على فكرة التواكل ، وهى من أهم سمات التصوف المتأخر ، وإنما على مبالغة المصريين فى الاحتفال بالموالد ، ظانين أن الأولياء سيقربونهم إلى الله زلفى ، فضلا عما تنطوى عليه من الإسراف [٢] .

هكذا اقترنت حركة جمال الدين الأفغانى التجديدية بالحملة على التصوف بصرف النظر عن كون حياته الشخصية تنطوى على صفتين على الأقل من صفات الصوفية : الزهد إلى حد ألا يمتلك الواحد من جلباب إلا ما يرتديه ، والسياحة إلى حد أن أصبح شريدًا لا وطن له إذ لا يكاد يستقر فى بلد حتى ينفى منه [٣] .

ومع أن الشيخ محمد عبده (ت ١٣٢٣ هـ/ ١٩٠٥ م) قد تأثر فى

---

(١) جمال الدين الأفغانى : الأعمال الكاملة ص ٢٩٧ ، جمع محمد عمارة نقلا عن كتاب خاطرات جمال الدين دار الكاتب العربى .

(٢) انتقد جمال الدين الإسراف فى الإنفاق على الموالد وعرض على أحدهم أن تجمع حصيلة ما ينفقه وغيره عليها لينفق منها على بعثات أزهرية إلى البلاد الإسلامية لتفقيه المسلمين فى دينهم ، ولكنه لمس فيمن حدثه تطيرًا إن قطع ما ينفقه على الموالد .

(٣) وقد وصف نفسه : ما أنا إلا شريد .

نشأته الأولى بشخصية صوفى مستنير من أقاربه ، حبب إليه العلم والدراسة ، وشجعه على مواصلة التعليم الدينى بعد أن كاد يهجر العلم فى سن مبكرة ليشتغل مع أبيه فى الزراعة ، فإنه قد تأثر بجمال الدين الأفغانى ، واتخذ من التصوف موقفاً ألب عليه مشايخ الطرق الصوفية فى مصر .

وموقف الشاعر الفيلسوف محمد إقبال (١٩٣٨ م) أكثر غرابة ، فهو بدوره قد نشأ من أسرة متصوفة ، وظل طوال حياته متأثرا معجبًا بشاعر الفرس الصوفى جلال الدين الرومى (ت ٦٧٢ هـ) ولكنه مع ذلك لم يجد للتجديد سبيلاً إلا بالتخلص من التصوف ، فقد أنكر على التصوف أمورًا ثلاثة :

١ – الرهبانية : وهى دعوة مسيحية استنكرها الإسلام لأنها تبعد المرء عن العمل .

٢ – شطحات الصوفية : إن حالة السكر التى يقول بها الصوفية عندما يتجلى الله على أحد من عباده تتعارض مع روح الإسلام الذى يطلب الصحو لا السكر ، فالإسلام يريد أمة صاحية مجاهدة تخرج كما خرّجت جيلا من الصحابة ، من أمثال أبى بكر وعمر ، وليس من الإسلام تفضيل العشق الإلهى على الجهاد ، إذ نُسب إلى بعض الصوفية القول : يسلك المجاهد كل سبيل من أجل الشهادة ، ولا يدرى أن شهيد العشق أفضل منه ، كيف يستوى هذا وذاك يوم القيامة ؟ هذا قتيل العدو

وذاك قتيل الحبيب ! ! يعلق إقبال على هذه الأفكار الخطرة بقوله : إن هذا القول جميل فى الشعر ولكنه فى الواقع خداع للأبطال ، مثبط للجهاد ، وإنها لأفكار تشيع الذلة والخنوع ، وفى قصيدة له يصف الروح الصوفية بأنها سرت فى الأسود فأحالتها غنمًا ، إذ إن كبشًا ذهب إلى الأسود فى صورة صوفى ورع ، يدعوها إلى الزهد والاستكانة ، وينهاها عن أكل اللحم حتى تنال رضى الله .

كانت الأسد جهاداً ملت وتمت منه عيش الدعة
عن هدى أصغت إلى النصح المنيم ودهاها الكبش بالسحر العظيم
جوهر الآساد أضحى خزفاً حين أضحى قوتهن العلفا

إلى أن يقول :

نامت الأسد بسحر الغنم سمّت العجز ارتقاء الفهم[4]

وفى قصيدة أخرى يصف التصوف بقوله :

شَدْوُه فينا يزيد الكللا كأسه فينا تزيد المللا
نومت ألحانه يقظتنا أطفأت أنفاسه وقدتنا

(٤) د عبد الوهاب عزام : محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره ص ١٢٣ (الدار العلمية ببيروت) .

٧

خسة في ذلة في شقوة يائس مستسلم للخيبة

٣ - فكرة الفناء ومذهب وحدة الوجود : فالإسلام يطالب بإثبات الذات لا إماتة النفس ، والرسول هو المثل الأعلى للإنسان الكامل ، لتأثيره العميق في تاريخ البشرية لا لأنه أفنى إِنِّيَّتَهُ ، أما مذهب وحدة الوجود فهو مذهب فلسفي بحت يباين فكرة التوحيد ، لأن وحدة الوجود تعني أن لا موجود إلا الله ، بينما يثبت الإسلام وجود سائر الموجودات ، وأن الله ينفرد بالألوهية لا بالوجود ، إن مذهب وحدة الوجود دخيل على الإسلام من دين البراهمة [5] .

هكذا نجد حركة التجديد لدى إقبال اقترنت بهجوم لا هوادة فيه على ما أسماه التصوف العجمي تأكيدًا لغربته عن روح الإسلام وتعاليمه ، مع أنه تربى في بيت صوفي وأشاد بكثير من صوفية الفرس وعلى رأسهم جلال الدين الرومي .

أما عبد الحميد بن باديس (ت ١٩٤٠ م) في الجزائر فقد شن حربًا لا هوادة فيها في مجالين : الاستعمار الفرنسي كعدو دخيل ، والطرق الصوفية كمرض مقيم تمكن من الجزائريين ، فجعل فيهم القابلية لتقبل الاستعمار ، لا لأن التصوف يشيع التواكل والتخاذل والاستسلام

---

(٥) محمد إقبال وترجمة عباس محمود . تجديد الفكر الديني في الإسلام ص ١٨٧

فحسب ، بل لقد اتهم مشايخ الطرق الصوفية بالتواطؤ مع المستعمرين إن عن قصد أو عن غفلة [٦] .

على أن ذلك كله يمكن أن ينسب إلى التصوف فى طوره المتأخر* ومن ثم يمكن أن يدفع عن التصوف دعوى مسئوليته عن تأخر المسلمين بأنه كان قائماً إبان ازدهار الحضارة الإسلامية ، منذ القرن الثانى وما بعده .

ومع ذلك فقد لقى التصوف منذ ظهوره معارضة من كثير من الفقهاء والمتكلمين ، والتزم الحنابلة وأهل السلف بخاصة بموقف مناهض له ، بل إنه يمكن القول إن كثيرًا من موضوعات التصوف إنما يحكمها ذلك الاستقطاب القائم بين مناصرين ومعارضين ، ولم تسلم الدراسات الحديثة – بالرغم من سمتى الحيدة والموضوعية اللتين يحاول المنهج العلمى أن ينتهجها – من تبنى موقف آزاء التصوف ، يستوى فى ذلك الباحثون المسلمون والمستشرقون ، فلا تجد علماً يشغل البحث فى اشتقاق اسمه ومعناه بمثل ما يشغله التصوف ، هل يرد اللفظ إلى « الصفاء » أو إلى « الصف » أو إلى « أهل الصفة » أو إلى شخص فى الجاهلية اسمه « صوفه » أو إلى نبته فى الصحراء المسماة « صوفانه » أو إلى « الصوف »

---

(٦) د. محمود قاسم – الإمام عبد الحميد بن باديس ص ٥٢ (دار المعارف) .

* لا تشمل هذه المقالة الطرق الصوفية فهى تتطلب دراسة خاصة من حيث ظروف نشأتها وعوامل انتشارها وإيجابياتها وسلبياتها

أو إلى اللفظ اليونانى « سوفيا » الذى يعنى الحكمة ؟ فالذين يريدون التصوف إسلاميًّا خالصاً يردون اللفظ إلى « الصفاء » أو إلى الصف – فى الصف الأول بين يدى الله – أو إلى أهل الصفة – من فقراء المهاجرين الذين اتخذوا صفة مسجد رسول الله لهم مقاماً – أو إلى الصوف لباس الزاهدين والمتقشفين . والذين يريدون أن يجعلوه غريباً عن الإسلام دخيلاً عليه يردون اللفظ إلى « سوفيا » اليونانية أو « جيمنو سوفيا » الحكيم العارى ليرد التصوف إلى الهند أو إلى الصوف ليرد إلى المسيحية باعتبار الصوف زى الرهبان ، فترجيح اعتقاده إنما يرجع فى الغالب إلى فكرة مسبقة لا إلى ما يؤدى إليه البحث الموضوعى المحايد .

ثم تُثنى هذه الدراسات اشتقاق اللفظ بالبحث عن أول من لقب « بالصوفى » وغالباً ما يقال بأنه أبو هاشم الكوفى الشيعى ، أو جابر بن حيان ، أو عبدك الصوفى ° وتريد المصادر الشيعية أن تصل التصوف

° أبو هاشم الكوفى هو أبو هاشم عثمان بن شريك (ت ١٥٠ هـ) – قيل لقب بالصوفى لأنه أول من بنى خانقاه للصوفية ، لأنه كان يلبس الصوف تشبها بالرهبان . راجع عنه نفحات الأنس لعبد الرحمن جابر ص ٣١– وطرائق الحقائق للحاج معصوم على جـ ١ ص ١٠١ – جابر ابن حيان صاحب الكيمياء وينسبه الشيعة إليهم إذ يعدونه تلميذ جعفر الصادق الإمام السادس للشيعة الإمامية – راجع عنه الفهرست لابن النديم ص ٤٩٨ -- ٥٠٠ وأخبار الحكماء للقفطى ص ١١١ وطبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة ص ٢٠٣ وروضات الجنات للخونسارى ١٥٤ عبدك الصوفى ذكر ماسينيون أنه أول من لقب بالصوفى وكان زاهداً شيعيًّا توفى حوالى عام ٢١٠ هـ

بالتشيع اعتزازًا * بينما تريد المصادر السنية المعادية للتصوف أن تصله بالتشيع – أو إحدى الفرق الباطنية – استهجاناً وأن تجعل منبته الكوفة التى منها نشأت – فى رأى خصوم الشيعة – الأهواء والبدع لكثرة ما كان فيها من ملل ونحل .

ويشغل البحث فى مصادر التصوف جزءًا كبيرًا من الدراسات الحديثة ، وإن كان ذلك أمراً مفهوماً بالنسبة للمستشرقين ، فإنه بالنسبة للباحثين المسلمين لا يفسر إلا فى ضوء ما سبقت الإشارة إليه : تعذر الفصل بين « دراسة التصوف » وبين « الموقف » من التصوف ، فمن أراده غريباً عن الإسلام يرده إلى مصدر أجنبى : هندى أو فارسى أو مسيحى أو يونانى ، ومن تعاطف مع التصوف التمس له أصلا إسلاميًّا فى القرآن والسنَّة وسيرة كبار الصحابة .

هكذا اقترنت معظم الأبحاث فى التصوف بموقف منه – تأييدًا أو إدانة ، ويبلغ هذا الموقف حدته فى الاستقطاب ، وذروته من التنافر بين الموالاة التى تبلغ درجة التقديس وبين الإدانة التى تصل إلى حد التكفير فى دراسة شخصية الحلاج ، كأننا فى عصرنا الحاضر لازلنا نشهد محاكمته .

ولا يكفى فى تفسير تعذر استقلال « الموضوع » عن « الذات » –

* راجع فى ذلك : د . كامل مصطفى الشيبى : الصلة بين التصوف والتشيع (دار المعارف) .

أو التصوف عن الباحث فيه – أن التصوف ، مثله فى ذلك كمثل العلوم الإنسانية يصعب على الباحث أن يعامل موضوعه كظاهرة خارجية منفصلة عنه ، وذلك لانتماء « الذات » والموضوع إلى مقولة واحدة هى الإنسان ، بل يزيد التصوف عن العلوم الإنسانية فى ذلك مقولةأخرى هى « وحدة العقيدة » ، ومع ذلك فإن علومًا دينية أخرى – ومع أنها تدرس دراسة فلسفية يفترض فيها الاستقلال عن الموقف الدينى – كعلم الكلام لم يشغل « الموقف » منه فى دراساته – من وجهة النظر الفلسفية لا المذهبية – ما يشغله فى التصوف ، ولا أجد تفسيرًا لهذا الموقف الذى يجعلك تستطيع أن تحكم على أى كتاب يقع بين يديك فى التصوف وبعد قراءة صفحات منه أو تصفح سريع له – إن مؤلفه مناصر أو مناهض للتصوف إلا أنه – أى التصوف – يمس الدين على نحو فريد لا يماثله فيه علم آخر ، إنه يمس الدين بدوره مستقطباً ، إما إثراء وعمقاً يصل بالتصوف إلى درجة الولاية ، أو تهاوناً وتجرؤًا يصل به إلى الزندقة ، ولا غرو إذ التناقض – كما سيتضح فيما بعد – جوهر التصوف ، ومن ثم أعجب به من شاهد وجهه الأول ، وأدانه من لم يجد فيه إلا وجهه الآخر ، ومادام التصوف فى عرف الصوفية مذاقاً ، فأكاد أشبهه بلون من الفاكهة أو طعام شهى يسر الآكلين ولكن آفته أنه سريع العطب* .

* نرجع سرعة التلف فى التصوف – كما سيتضح فيما بعد إلى أنه تجربة وجدانية غير محصنة بالعقل الذى نبذه الصوفية وخلفوه وراءهم ظهريا .

إن فسد أضر بآكليه أبلغ الضرر .

وليس أدل على حلاوته وسرعة عطبه معاً من أن أقدم اثنين : خصمًا للتصوف ذاق حلاوته فلم يملك أن فاضت عيناه ، وصوفيًّا يحذر من آفة التصوف .

كان الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ) شديد الإنكار على الصوفية لما فى أقوالهم من البدع ، يقول ابن كثير[٧] : إن سبب كراهية أحمد لصحبة الصوفية أن فى كلامهم عن التقشف وشدة السلوك مالم يرد به شرع ، ومن التدقيق ومحاسبة النفس ما لم يأت به أمر ، وكان الإمام أحمد يَحذَر الحارث المحاسبى (٢٤٣ هـ) ويحذر منه ، فلما قيل له إن فيما يقول الحارث وفيما يكتب عبرة رد قائلاً : من لم يجد العبرة فى كلام الله لن يجدها فى هذه الكتب ، هل سمعت أن مالك بن أنس وسفيان الثورى والأوزاعى قد كتبوا مثل ذلك من الخطرات[٨] .

ومع ذلك ورد أن الإمام أحمد بن حنبل قال لإسماعيل بن إسحق السراج : بلغنى أن الحارث هذا يكثر الحضور عندك ، فلو أحضرته منزلك وأجلستنى من حيث لا يرانى فأسمع كلامه ، فقصدت الحارث

---

(٧) ابن كثير : البداية والنهاية ص ٣٢٩ (جزء ١٠) .

(٨) الخطيب البغدادى · تاريخ بغداد جـ ٨ ص ٢١٥ الذهبى : ميزان الاعتدال جـ ١ ص ١٧٣ ، ابن الجوزى – تلبيس أبليس ص ١٧٧ .

وسألته أن يحضرنا تلك الليلة وأن يحضر أصحابه . . فأتيت أبا عبد الله — الإمام أحمد بن حنبل — فأعلمته فحضر إلى غرفة وحضر الحارث وأصحابه فأكلوا ثم صلوا . . . وقعدوا بين يدى الحارث لا ينطقون إلى منتصف الليل ، ثم ابتدأ رجل فسأل عن مسألة فأخذ الحارث فى الكلام وأصحابه يستمعون كأن على رؤوسهم الطير ، فمنهم من بكى ومنهم من زعق ومنهم من غشي عليه ، وهو فى كلامه ، فصعدت الغرفة لأتعرف حال أبي عبد الله فوجدته قد بكى حتى غشى عليه ، فانصرفت إليهم ولم تزل تلك حالهم حتى أصبحوا وذهبوا ، فصعدت إلى أبي عبد الله ، فقال : ما أعلم أنى رأيت مثل هؤلاء القوم ولا سمعت فى علم الحقائق مثل كلام هذا الرجل ، ومع هذا فلا أرى لك صحبتهم[٩] .

ماذا فى التصوف من سحر حتى يغشى على الإمام أحمد بن حنبل ، وماذا فيه من آفة حتى يرى عدم صحبة الصوفية ؟

أما عن آفة التصوف التي يحذر منها صوفى فيقول القشيرى (ت ٤٦٥ هـ) فى مستهل رسالته[١٠] :

حصلت الفترة فى هذه الطريقة — التصوف — مضى الشيوخ الذين كان بهم اهتداء ، وقل الشباب الذين كان لهم بسيرتهم وسننهم اقتداء —

(٩) السبكى (تاج الدين) : طبقات الشافعية ص ٣٩ .

(١٠) القشيرى (عبد الكريم بن هوزان) : الرسالة فى التصوف .

وزال الورع وطوى بساطه واشتد الطمع وقوى رباطه وارتحلت عن القلوب حرمة الشريعة ، فعدوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة ، ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام ، ودانوا بترك الاحترام وطرح الاحتشام ، واستخفوا بأداء العبادات واستهانوا بالصوم والصلاة ، وركضوا فى ميدان الغفلات ، وركنوا إلى اتباع الشهوات وقلة المبالاة بتعاطى المحظورات ، والارتفاق بما يأخذونه من السوقة والنسوان وأصحاب السلطان . . . ولا يصف القشيرى بذلك رقة الدين فى نفوس أهل عصره كعادة كل غيور على دينه ، وإنما يعنى بذلك آفة التصوف إذ يقول : ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال حتى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال ، وادعوا أنهم تحرروا عن رق الأغلال وتحققوا بحقائق الوصال ، وأنهم قائمون بالحق تجرى عليهم أحكامه وهم محو . وليس لله عليهم فيما يؤثرونه أو يقررونه عتب ولا لوم ، وأنهم كوشفوا بأسرار الأحدية واختطفوا عنهم بالكلية ، وزالت عنهم أحكام البشرية ، وبقوا بعد فنائهم عنهم بأنوار الصمدية ، والقائل عنهم غيرهم إذا نطقوا ، والنائب عنهم سواهم فيما تصرفوا أو صرفوا .

ومع أن حسرة القشيرى إنما هى غيره على التصوف ، ومع أن عباراته تنم عن أن من ذكرهم أدعياء وأن الصوفية من أفعالهم براء ، إلا أن الحق يقال إنهم ما كانوا بغير التصوف قائليه ولا بالغيه ، فالتحرير من

رق الأغلال والتحقيق بحق الوصال ، وأنهم محو ، وأنهم كوشفوا بأسرار الأحدية ، وأنهم فنوا عن البشرية بأنوار الصمدية ، إنما مما يحث عليه التصوف .

وإذا كان ذلك حال كثير من صوفية القرن الخامس ، فماذا كان يقول القشيرى لو أنه عاصر وشاهد التصوف فى عصره المتأخر والمتدهور ، وما طرأ عليه من عطب وعفونة ، ذلك العطب الذى كان بعض كبار الصوفية شديدى الحذر والتحذير منه ، وتلك العفونة التى سرت وتسربت إلى صوفية كبار كذلك . فى الجانب الأول نجد شيخ الطائفة أبا القاسم الجنيد بن محمد (ت ٢٩٧ هـ) يثور ثورة عارمة حين يقول أحد جلسائه : إن أهل المعرفة بالله يصلون إلى ترك الحركات من باب البر والتقوى ، فيرد الجنيد ، إن هذا قول قوم يقولون بإسقاط الأعمال وهذه عندى عظيمة ، والذى يسرق ويزنى أحسن حالا ممن يقول هذا * .

وربما كان الأمر يسيرًا لو أمكن أن نعزل أدعياء التصوف عن الصوفية الخالصين لله المخلصين لطريقتهم فنجرد التصوف عما ألحق به ،

---

* والجنيد محق لأن السارق أو الزانى لا يكابر فيدعى أنه بعمله هذا يتقرب إلى الله كما يدعى القائل بإسقاط التكاليف من الواصلين من الصوفية : كذلك سئل أبو على الروذبارى عمن يقول وصلت إلى درجة لا يؤثر فيها اختلاف الأحوال ، فقال قد وصل ولكن إلى سقر « ساصلية سقر » (المدثر ٢٦) .

ونقسمهم طرائق ثلاثة كما فعل ابن تيمية[(١١)] .

١ – **صوفية الحقائق** : وهم المتبعون للشريعة المقتفون خطى الأوائل .

٢ – **صوفية الأرزاق** : وهم الذين وقفت لهم الأوقاف والتكايا .

٣ – **صوفية الرسم** : المقتصرون على النسبة ، همهم لبس الخرقة[(١٢)] ولكن الأمر أخطر من ذلك ، لأنه لم يبرأ مما يصيب التصوف من آفة صوفية كبار لا يشك فى إخلاصهم ، ولا يختلف الناس فى أمرهم اختلافهم فى الحلاج .

لا أقصد أن أحصى على التصوف آفاته أو أن أغلب ذكر سلبياته على إيجابياته وإنما أعنى بذلك توضيح نقطتين :

١ – الآفات الكائنة فى التصوف كامنة وليست شيئاً عارضًا طارئًا ، ومن ثم لم يخلص من هذه الآفات صوفية كبار .

٢ – أن أفسر اقتران حركات التجديد المعاصرة بالنيل من التصوف .

ومع ذلك كله فيجب ألا نتجاهل حلاوة التصوف ودوره فى إثراء مضامين الدين ، وفى أنه قدم للفكر الإنسانى بعامة والإسلامى بخاصة

---

(١١) ابن تيمية : رسالة الصوفية والفقراء ص ٣٢ .

(١٢) الغزالى : إحياء علوم الدين – الجزء الرابع – باب التوكل ص ٢٣٥ – طبعة محمد على صبيح .

تحليلا نفسيًّا ذا غاية أخلاقية – لأعوار النفس البشرية * ، كما قدم للفكر الفلسفى نظريات فى الوجود ومباحث فى المعرفة ** ، وظهر بالتصوف أولياء هدوا الناس إلى البر والتقوى وانتشر الإسلام به فى أرجاء واسعة من أفريقية *** وغير ذلك من مآثر لا يصح أن تنكر عليه .

منهجى فى هذه الدراسة لا أن أحصى على التصوف حسناته وسيئاته ، فذلك مما لا تحصره مقالة ، كذلك لن أتخير بعض ما قيل فى مدحه وما قيل فى ذمه ، فالاختيار لا يصيب فى أغلب الأحيان أبرز المعالم ولابد فيه من ميل إلى أحد الطرفين : مدحًا أو ذمًّا ، كلالة عين الرضا أو تحامل عين السخط ، وإنما سأتتبع ظروف نشأة التصوف مستخلصًا منها أهم خصائصه ، ما افترق به عن مظاهر الفكر الأخرى –

---

* يرجع فى ذلك إلى رسائل الجنيد تحقيق الدكتور على عبد القادر ، والرعاية لحقوق الله للمحاسبى وإحياء علوم الدين جزء ٣ ، جزء ٤ للغزالى ثم عن علم « فقه الباطن » وعن الأخلاق لدى الصوفية يرجع إلى كتاب الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى للدكتور أحمد صبحى .

** أهم نظريات التصوف فى تفسير الوجود هى نظرية محيى الدين بن عربى ، راجع مقدمة الدكتور أبو العلا عفيفى لكتاب فصوص الحكم ، وأهم نظريات مبحث المعرفة هى النظرية الإشراقية للسهروردى – وهى نظرية فى الوجود ، أيضاً راجع كتاب أصول الفلسفة الإشراقية للدكتور محمد على أبو ريان

*** القادرية والتيجانية والمرغنية والسنوسية فى انتشار الإسلام فى أواسط أفريقية وغربها . يرجع إلى الباب الحادى عشر من الكتاب .

دينيًّا وفلسفيًّا – وما نجم عن ذلك من إيجابيات وسلبيات ، بحيث تبدو الإيجابيات ملازمة للتصوف يتعذر أن تتواجد بدونه ، وتبدو السلبيات كتشخيص الدواء ، لا مجرد وصف ظواهر عرضية له قد تصاحبه وقد لا تصاحبه *

د . أحمد محمود صبحي
أستاذ الفلسفة الإسلامية
بجامعتى الإسكندرية وصنعاء

* ذم ابن الجوزى (ت ٥٩٧ هـ) التصوف فى كتابه تلبيس ابليس ، وقد ذكر فى الأغلبية مظاهر عرضية للتصوف ليست بالضرورة ملازمة له أو قائمة فى أغلب الصوفية ، كما أنه خلط بين ما هو جوهرى وما هو عرضى مثال ذلك · تلبيسه عليهم فى الأعراض عن العلم – فى انقطاعهم فى المسجد أو الرباط – فى التجرد من الأموال – فى لباسهم المرقعات – فى السماع والرقص والوجد – فى الوجد والشطح – فى صحبة الأحداث والنظر إلى المرد ، فى ادعاء التوكل وقطع الأسباب – فى ترك التداوى – فى ترك النكاح والإنجاب إلخ .

أولا : فى ملابسات ظهور التصوف فى الإسلام

الذين بحثوا فى نشأة التصوف فريقان : صوفية أو متعاطفون معهم ردوا التصوف إلى صميم الإسلام – من الكتاب والسنة وسيرة الصحابة ، أو خصوم للصوفية – وعلى رأسهم أهل السلف – عَدُّوه دخيلا غريباً عن الإسلام ، واستدلوا على ذلك أنه لم يكن فى الصدر الأول من تاريخ الإسلام ، وإنما من القرن الثانى وما بعده ، وإذا كان الفريق الأول قد خلط بين الزهد والتصوف حين أرجع التصوف إلى العهد الأول للإسلام ، فإن تأخر ظهور التصوف لا يعنى بالضرورة أنه بدعة مستحدثة وأنه من شر الأمور ، فلو سلمنا بأن الرسول والصحابة لم يتصوفوا ولم تعرف لهم أقوال فى الحب الإلهى والوجد والشطح – وذلك مما يميز التصوف عن الزهد – فالتصوف مع ذلك نتاج فكر المسلمين ، أريد أن أميز بين ما هو من صميم الإسلام كعلوم التفسير والحديث والفقه ، وبين ما هو من نتاج فكر المسلمين، وإذا لم يكن التصوف فى مرتبة الفقه الذى انبثق عن الإسلام كعقيدة فلا يعنى ذلك تبنى الموقف المعارض : أنه بدعة مستحدثة دخيلة غريبة عن الإسلام ، فقد كانت

هناك ملابسات وظروف حضارية منذ القرن الثانى الهجرى وما بعده انبثق عنها التصوف ، وكان انبثاقه أمرًا حتميًّا نتيجة هذه الظروف والملابسات التى يمكن حصرها فيما يأتى :

١ – التصوف رد فعل لتيار الحياة المادية الذى غلب على كثير من المسلمين منذ قيام الدولة الأموية .

٢ – التصوف استكمال لقصور علماء الرسوم فى الفقه وفى التفسير .

٣ – التصوف رد فعل لتصور المتكلمين للعقيدة .

ونعرض لهذه الملابسات فى إيجاز :

١ – التصوف كرد فعل لتيار الحياة المادية :

وجد المسلمون أنفسهم بعد أن اتسعت الفتوحات الإسلامية أمام ألوان من الحضارات وضروب من الترف تغريهم وتفتنهم ، وقد أقبل الكثيرون منهم على حياة البذخ ، وانغمسوا فى الشهوات وخلوا بين أنفسهم وبين زينة الحياة ، وكانت هذه الحياة الرقيقة المترفة مغايرة لحياتهم الأولى ، ولما قصده الإسلام من الفتح ، فكان لابد أن يثور الوجدان الداخلى لدى بعض الأتقياء على ذلك ، يقول ابن خلدون فى مستهل الفصل الذى عقده عن التصوف فى مقدمته : (عندما فشا الإقبال على الدنيا فى القرن الثانى وما بعده ، وجنح الناس إلى مخالطة

الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم التصوف) ، ولما كان ظهور التصوف رد فعل للترف فقد ظهر الصوفية فى المدن التى بلغت ذروة التحضر والحياة المترفة : فى دمشق وبغداد والقاهرة وقرطبة ، ولم نجد صوفية فى الجبال الوعرة أو الصحارى المقفرة لو أنه كان تأثراً بالرهبنة ، بل لم نجد منهم إلا قليلا فى مدن مقدسة كمكة أو المدينة ، كانت الحياة فى العواصم وما شابهها متباينة أشد التباين ، فيها اللاهون يمخرون بقواربهم الزاهية القنوات والأنهار ، وعلى الضفاف زوايا يرى فيها العابدون عاكفين معتكفين أو محدثين لمريديهم حديثًا حزينًا عن العزوف عن الدنيا ، فى هذه المدن أمثال أبى نواس يقضون الليالى الحمراء فى أحضان الشهوة الآثمة مستبيحين الحرمات ، وفيها أيضاً أمثال رياح بن عمرو القيسى ممن لا يعرف غير البكاء والتهجد والتضرع إلى الله ، أو ممن تراه هائمًا بين المقابر يستلهم العظات من الموتى ، هكذا كانت بغداد وأمثالها من مدن : دار فساد ودار هدى ، حانة خمر وحلقة ذكر ، يقول الأستاذ أحمد أمين [١٣] : كانت الحضارة العباسية فى بغداد مسجدا وحانة ، قارئاً وزمارًا ، ساهرًا فى تهجد وساهدًا فى طرب ،

---

(١٣) أحمد أمين : ضحى الإسلام الجزء الأول الفصلان ٥ و٦ من الباب الأول ص ١٠٤ - ١٦٩ .

تخمة فى غنى ومسكنة فى إملاق ، شكا فى دين وإيمانا فى يقين .

ظهر التصوف إذًا مقدمًا للناس قيما تعارض ما يحيونه : الزهد إنكارًا للنعيم ، التواضع وإنكار الذات بديلا عن الافتخار وطلب الصيت ، الإشادة بالفقر بدلا من الاغترار بالغنى ، وقد ساعد على ظهور هذا البديل أن القيم المادية لم تجلب للناس ما كانوا يأملونه من سعادة ، بل جرّت عليهم كثيرًا من الشقاء ، على المستوى السياسى خلفاء طغاة من أمثال يزيد بن معاوية وهشام بن عبد الملك والوليد بن يزيد ، وولاة لهم على دين ملوكهم من أمثال زياد بن أبيه وعبيد الله بن زياد والحجاج بن يوسف ، ولم تضع نهاية الأمويين حدًّا للطغيان ، بل توالت الكوارث وعظم الظلم واشتدت معه حركات التمرد كحركة صاحب الزنج ، وحركة القرامطة حتى أصبح الناس بين بلاءين : بلاء بالخليفة إن قويت الدولة ، وبلاء بتخريب حركات التمرد إن ضعفت الدولة ، فضلا عن استباحة عسكر الخليفة منذ أن استعان المعتصم بالأتراك للأموال والأملاك وتحكمهم فى مصائر الخلفاء ، وانعكس ذلك كله على شتى مظاهر الحياة فتزايد القحط واختل الأمن ، لم يسعد المسلمون إذا بدنياهم فتلهفوا على البديل ، وخصوصًا أن الرسول عليه السلام كان قد حذرهم : « إذا أبغض الناس فقراءهم ، وأظهروا عمارة الدنيا ، وتكالبوا على جمع الدراهم ، رماهم الله بأربع خصال : بالقحط من الزمان ، والجور من

السلطان ، والخيانة من ولاة الأحكام ، والشوكة من الأعداء » .

ويتمثل ظهور التصوف كثورة الوجدان الديني ضد حياة الترف في صور ثلاثة :

الأولى : قصة حياة إبراهيم بن أدهم * الذي عاش شطرًا من حياته أميرًا على بلخ يحيا كما يحيا الأمراء ، ثم انقلب فجأة على هذه الحياة بكل ما تمثله من زينة وزخرف ، ليصبح صوفيًا سائحًا متقشفًا ،

والصورة الثانية : هي قصة حياة رابعة العدوية (ت ١٨١ هـ) التي تمثل التصوف أصدق تمثيل في نشأته ومنعطفه ، أما نشأته ففي ثورتها على

---

* إبراهيم بن أدهم (المتوفى عام ١٦٢ هـ) كان أبوه من ملوك خراسان ، وكان إبراهيم نائمًا ذات ليلة على سرير ، فتحرك سقف البيت كأنما يمشي أحد على السطح ، فنادى : من هذا ؟ فسمع الرد . صديق فقدت بعيرا أبحث عنه على هذا السطح ، فقال ياجاهل تبحث عن بعير فوق السطوح ، فجاءه الرد : وأنت أيها الغافل تطلب الوصول إلى الله في ثياب حريرية وأنت نائم على سرير من ذهب ؟ فوقعت الهيبة من نفسه ولم يستطع النوم حتى الصباح ، وفي رواية أخرى أن طارقاً طرق باب قصره متسائلاً : أصاحب هذه الدار حر أم عبد ؟ فردت جاريته بل حر من الأحرار ، فقال الطارق . لو كان عبداً لفهم معنى العبودية وبلغ ذلك إبراهيم فتمعن في الكلام ، ثم إنه ركب للصيد على دابة له واقتفى أثر أرنب أو ثعلب ، فبينا هو يطلبه إذ سمع هاتفاً لا يراه ، يا إبراهيم ألهذا خلقت أم بهذا أمرت ففزع وتوقف ثم عاد فركض ففعل الهاتف به ذلك ثلاث مرات ثم قال له : والله ما لهذا خلقت ولا بهذا أمرت ، فنزل من دابته ، وصادف راعيا لأبيه يرعى الغنم فأخذ جبته الصوف ودفع له بثيابه وفرسه وما كان معه ، وبدأت سياحته في البلدان يرتزق من عمل يده في البساتين (راجع ما كتب عنه في تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار - وحلية الأولياء لأبي نعيم الأصفهاني) .

حياتها الأولى حين كانت تعزف على الناى فى حانات البصرة . فإذا بها تكسر الناى الذى يمثل حياتها ورزقها لتتوب إلى بارئها وتتغنى بأناشيد الحب الإلهى ، ثم هى تمثل التصوف فى منعطفه فى النصف الثانى من القرن الثانى فى انتقاله من مرحلة الزهد إلى مرحلة التصوف بما أبدعته وابتدعته فى الحب الإلهى .

والصورة الثالثة : هى هذه الحادثة : لما قدم هارون الرشيد مدينة الرقة وقد أخرجت المدينة له زينتها وزخرفها ورد إليها فى نفس الوقت العالم الزاهد عبد الله بن المبارك (ت ١٨١ هـ) ، فاحتفى الناس بمقدمه وانقطعت النعال إليه وارتفعت الغبرة ، فأشرفت أم ولد هارون من برج قصر الخشب ، فلما رأت الناس وكثرتهم قالت : ماهذا ؟ قالوا عالم خراسان وزاهدها ، فقالت : والله هذا هو الملك لا ملك هارون الرشيد الذى يجمع الناس إليه بالسوط والعصى والشرط والأعوان .

* * *

وانعكس السلوك على الفكر ، والعمل على النظر ، ومع أن الصوفية قوم عمل لا فكر ونظر ، فذلك شأن المتكلمين والفلاسفة ، ومع أنهم يؤكدون ضرورة معاناة التجربة الروحية : ذق مذاق القوم ثم انظر ماذا ترى ، قد أتيناك فاعلين لا قائلين ولا مفكرين ، فإن السلوك العملى لابد أن يصبح موقفاً محدداً إزاء الحياة وإزاء الوجود ، لم يصبح الأمر مجرد

نبذ الحياة الدنيا وطلب الزهد تمردًا على التيار الذى جرف معظم المسلمين من تعلق بقيم المادة ، إذ أن مجرد – رد الفعل – لا يعدو أن يكون مسلكاً سلبيًّا ، وإنما اجتمع الصوفية على موقف موحد إذ تبنوا « الروح » كمبدأ يفسر حقيقة الوجود فى مجال النظر كما تبنوا القيم الروحية كمسلك فى مجال العمل ، كان المسلك العملى متمثلاً بادئ الأمر فى مثل هذه العبارات ، يقول داود الطائى (ت ١٦٥ هـ) : صم عن الدنيا واجعل فطرك الموت ، وفر من الناس فرارك من السبع ، ويقول الفضيل بن عياض (ت ١٨٧ هـ) : لو أن الدنيا بحذافيرها عرضت علىَّ ولا أحاسب عليها لكنت أتقذرها كما يتقذر أحدكم الجيفة إذا مر بها أن تصيب ثوبه[١٤] ثم تمثل اعتبار عالم الروح حقيقة الوجود – فى مقابل عالم المادة لدى الماديين فى عدة مظاهر نتخير منها نموذجين :

النموذج الأول : موقف مناهض للتصور المادى : يقول جلال الدين الرومى (ت ٦٧٢ هـ) :

إن حياتك من روح الحق تخلق لا من بخار فى العروق ينبض ، إن سراج الشمس المضيئ ليس بالفتيل والزيت يضيئ ، وسقف السماء الدائم ما هو بالعمد قائم . . . إنك موصوف بأوصاف الجليل فجاوز

---

(١٤) القشيرى . الرسالة ص ٩ ، ١٢

القول بالنار كما جاوزها الخليل ، وإنما العناصر لمزاجك خدام . . .
وأسفاه على أفهام الخلق تعجز عن رؤية الحق فترد كل شيء إلى عالم
مادى كالحجر ، هل علمتم حديث الجبل وكيف دك وناخ كالجمل ؟
ليس ذلك بفعل زلزال ، وإنما بتجلى ربك ذى الجلال . . . يقولون
بالخبز حياة الإنسان بل هى هبة من الرحمن . . . العالم المادى آكل
ومأكول والباقيات الصالحات تحظى عند ربك بالقبول . وللآكل
والمأكول مرىء وحلق ، هذا ما اعتاد أن يراه الخلق ، ولكن الحق وهب
الخلق لعصا العدل ، فكم أكلت من عصًا وحبل ولم يزد أكلها بهذا
الأكل . . . إذا صار فكر الإنسان فيما أصله طين ، فهو شاحب سقيم
مهين ؛ فإن تبدل فكره وأدرك عالم الروح أضاء كالمصباح وجهه
الصبيح[١٥] .

النموذج الثانى : مذهب فلسفى يفسر الوجود تفسيرًا روحيًّا : من
الطبيعى بعد أن نبذ التصوف العملى قيم المادة أن يستبعد التصوف
الفلسفى المادة كمبدأ لتفسير الوجود ، ومع تعدد نظريات التصوف
الفلسفى فإنها كلها تشترك فى هذا الأصل ، ومع أن بعض المذاهب
اللامادية لم تلغ المادة تماما ، وإنما أقامت نوعاً من الثنائية بين عالمين :

---

(١٥) جلال الدين الرومى · ترجمة عبد الوهاب عزام – فصول من المثنوى ص ١٩١
١٩٦– لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة سنة ١٩٤٦ .

عالم وراء عالم الظواهر ، ثم عالم الظواهر وجعلت الثانى تابعاً للأول كما هو الحال لدى أفلاطون فى نظرية المثل ، فإن نظريات الصوفية اللامادية قد ذهبت إلى ما هو أبعد من ذلك ، فما الأجسام فى نظرية الإشراق إلا أوهام تتراءى لنا فى عالمنا الحسى ، إنها « جواهر غاسقة » منتمية إلى عالم الظلام ، وهذا « لا وجود » مادام النور هو أصل الوجود وجوهره ومبدأ الفيض وأوله(١٦) ، وما من وجود حقيقى للموجودات المتكثرة فى مذهب وحدة الوجود لدى ابن عربى ، إذ الوجود الحق لله وحده فالوجود كالبحر أمواجه متكثرة ولكن حقيقته واحدة ، والله هو بحر الوجود الزاخر ، وما الموجودات المادية المحسوسة إلا أمواج ذلك البحر الظاهرة فوق سطحه ، فلا حقيقة للماديات فى ذاتها(١٧)

٢ – فى أن التصوف استكمال لقصور علماء الرسوم :

(أ) فى الفقه « المغزى الروحى والخلقى للعبادات » :

يعتبر الصوفية أن الفقهاء قد ضيقوا الدين وجعلوه مجرد رسوم وأشكال ، وعكفوا على بيان الحلال والحرام وعلى شروط العبادات وأصول المعاملات ، مكتفين بظاهر العلم والعمل على الجوارح دون أن

---

(١٦) د . محمد على أبو ريان أصول الفلسفة الإشراقية ص ١٣٧ ١٤٢ .

(١٧) مقدمة فصوص الحكم لابن عربى بقلم الدكتور أبو العلا عفيفى .

يتغلغلوا إلى الباطن حيث بواعث الأعمال وخطرات القلوب ، فقصروا عن فهم الدين اذ أغلفوا جانب الروح وسريرة النفس ، يستوى فى دلك الفقهاء والقراء .

كتب ابن منبه إلى ابن مكحول (المتوفى عام ١١٣ هـ) : إنك امرؤ قد أصبت فيما ظهر من علم الإسلام شرعاً فاطلب بما بطن من علم الإسلام عند الله محبة وزلفى ، تعد هذه أول إشارة إلى التفرقة بين الظاهر والباطن ، وفى الأولى إشارة إلى الفقه بينما الثانية تشير إلى التصوف ، هذه التفرقة التى عرفت فى التصوف باسم : الشريعة والحقيقة ، وأن الحقيقة هى المعنى الباطن والمغزى الحقيق لأوامر الشريعة * ، يقول رويم ابن محمد البغدادى (ت ٣٠٣ هـ) : كل الخلق قعدوا على الرسوم وقعدت هذه الطائفة على الحقائق ، وطالب الخلق أنفسهم بظواهر الشرع وهم طالبوا أنفسهم بحقيقة الورع ومداومة الصدق ، يشير النص إلى تفرقة بين رسوم تؤدى على ظاهر الجوارح ، وبين حقيقة أو مغزى يتصل بالورع والصدق ، وأنه لا يصح القعود عند الرسوم والأشكال ،

---

* يقول القشيرى فى رسالته عن الشريعة والحقيقة · الشريعة أمر بالتزام العبودية والحقيقة مشاهدة الربوبية فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول ، وكل حقيقة غير مؤيدة بالشريعة فغير محصول ، فالشريعة جاءت بتكليف الخلق والحقيقة أنباء عن تصريف الحق ، فالشريعة أن تعبده والحقيقة أن تشهده ، والشريعة قيام بما أمر والحقيقة شهود لما قضى وقدر وأخفى وأظهر .

إذ أن تعاليم الدين ليست مجرد عبادات ظاهرة .

وقد قدم الصوفية معانى باطنة لشعائر الدين وعباداته من طهارة وصلاة وصوم وزكاة وحج ، فليست الطهارة مجرد غسل البدن أو الأعضاء بالماء دون تطهير الباطن من الرذائل ، ظاهر الطهارة تطهير الجوارح من الأحداث والأخباث وباطنها تطهيرها من المعاصى والآثام ، وهذه أول درجة مطلوبة من الطهارة تليها درجة أخرى للخواص ، هى تطهير القلب من الأخلاق المذمومة والرذائل الممقوتة ، تليها درجة ثالثة لخواص الخواص وهى تطهير السر عن كل شىء سوى الله ، ولا يشير الفقهاء إلى ذلك ولا يشقون عن القلوب .

وإذا شرع المصلى فى الصلاة فإن استقبال القبلة يعنى أنه قد صرف همه عن كل شىء ليتوجه إلى الله ، والنية تعنى عزم المصلى على الامتثال لله والكف عن المعاصى ، والتكبير يعنى ألا يكون فى قلب المصلى شىء أكبر من الله ، فإن من غلَّبِ الهوى على أمر الله فقد اتخذ إلٰهه هواه ، والغفلة من مبطلات الصلاة ، لأن الخواطر الواردة والأفكار الشاغلة للمصلى عن الله يجمعها أصل واحد : حب الدنيا وذلك رأس كل خطيئة ، ولا تقبل صلاة من رجل فى بطنه لقمة من حرام ، ولو صلى المصلى وعليه ثوب بعشرة درهم منها درهم واحد من حرام فلا صلاة له حتى يضعه عنه .

والصوم ثلاث درجات : صوم العموم وهو كف البطن والفرج عن الشهوة ، وصوم الخصوص وهو كف السمع والبصر واللسان واليد وسائر الجوارح عن الآثام ، فإن من صامت على عهد رسول الله عن الطعام ولكنها اغتابت جيرانها فقد صامت عن الحلال وأفطرت على الحرام لقوله تعالى : (ولا يغتب بعضكم بعضاً أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتًا) (الحجرات : ١٢) فالغيبة إفطار حرام ، ويقول الرسول عليه السلام : خمس يفطرن الصائم : الكذب والغيبة والنميمة واليمين الكاذبة والنظر بشهوة ، أما صوم خصوص الخصوص فهو كف القلب عن الخطرات المذمومة(١٨).

ويتشدد الصوفية فى وجوب السر فى أداء الزكاة ، فلا تقبل فى رأيهم صدقة من مسمع ولا مراء ولا منان ولا متحدث بصدقة ، ولا يصح للمتصدق أن يستعظم فى نفسه ما أعطى بل عليه دائماً أن يستصغر العطية ، لأن الطاعة كلما استصغرت عظمت ، والمعصية كلها استعظمت صغرت ، ولا يتم معروف إلا بثلاثة أمور : تصغيره وتعجيله وستره .

وقد وجد الصوفية فى الحج ميداناً خصبا يمارسون فيه « الرمزية » أو « الإشارات » على حد تعبيرهم نظرًا لانطوائه على كثير من الطقوس ،

(١٨) الغزالى : إحياء علوم الدين جـ ١ ص ١١٤ – ١٨٠ .

وإذا كان الحج سفراً إلى بيت الله فإنه لا وصول إلى الله إلا بالتجرد عن الشهوات والكف عن اللذات والاقتصار على الضروريات والتجرد لله سبحانه فى جميع الحركات والسكنات ، والعزم على الحج لا يعنى مجرد مفارقة الأهل والوطن وإنما مهاجرة الشهوات واللذات ، فإن قال الحاج : لبيك اللهم لبيك فإن التلبية تعنى الانقياد التام لأوامر الله ، وهذا يقتضى قطع العلائق بدنيا الشهوات والآثام ، ومن ثم يلزمه رد المظالم والتوبة الخالصة من كل المعاصى ، فكل مظلمة علاقة بغير الله ، إذ يمسك المظلوم بتلابيب الحاج ويقول : أتقصد بيت الله فى أقصى الأرض وأنت مضيع أمره فى منزلك ، مستهين به مهمل لأوامره ، فإن لم تفعل لم يكن لك من سفرك إلا التعب والشقاء ، فإذا بلغ الحجاج الميقات غسلوا أبدانهم بالماء وغسلوا قلوبهم بالتوبة ، وإذا نزعوا ثيابهم للإحرام تجردوا من العُقَد : وكذلك نزعوا عن سرائرهم الغل والحسد وحلوا من قلوبهم عقد الهوى ومحبة الدنيا ، فإذا قالوا : لبيك لا شريك لك فلا يجيبون دواعى النفس والشيطان ، وليس المقصود بالطواف طواف الأجسام بالبيت وإنما طواف القلوب برب البيت ، فإذا استلموا الحجر الأسود وقبّلوه علموا أنهم يبايعون الله بإيمانهم ، فمن الآداب ألا يبدوا بعد ذلك إيمانهم إلى شهوة ، فإذا جاءوا إلى الصفا ، فمن الأدب ألا تعترض بعد ذلك الأكدار قلوبهم ، فإذا هرولوا بين الصفا

والمروة فمن الواجب أن يسرعوا فى الفرار من عدوهم ، فلا يتبعوا نفوسهم وشيطانهم ، وطلوعهم عرفات رمز لتعرفهم على معروفهم وهو الحق سبحانه ، وعند منى يتأهبون للقاء لعلهم يصلون إلى مناهم ، وكسر الحجارة رمز لكسر الشهوات ، ورميهم الحجارة رمز لترك ملاحظة الأعمال ومشاهدة النفوس لها ، والتعلق بأستار الكعبة رمز للتعلق بالله دون غيره[١٩] .

هذه بعض المعانى الروحية التى استنبطها الصوفية من الأحكام الدينية ، لقد غاصوا إلى باطن الشعائر فاستنبطوا أدق المعانى وقدموا مفهوماً خصبًا للعبادات وجعلوا من الفروض فضائل ، إذ لما خلق الله الإيمان قال : اللهم قوّنى فقواه بحسن الخُلُق .

لم يعد هناك مبرر لما يقوله وليم جيمس بصدد شكلية الشعائر الدينية : تقوم الأديان فى أساسها على أداء طقوس مفروضة ، سواء أكانت تقديم قرابين أم عبادات أم صلوات ، ويقاس إخلاص المتدين بمقدار طاعته لهذه الأوامر طاعة عمياء ، وفى نص آخر يقول : لقد بدأ التمسك بالدين يتضاءل لأن الشعائر فى الأديان أساسية مع أنها تبدو سطحية فى نظر الكثيرين[٢٠] .

(١٩) المرجع السابق : جـ ١ ص ١٨٧ ٢٤٣ .

(٢٠) W. James, Varieties of Religious Experience pp. 29-31.

لقد قدم الصوفية أبلغ الرد بإثرائهم مضامين الشعائر روحيًّا وخلقيًّا ، وأنها ليست مجرد أشكال ورسوم .

على أن ذلك لا يمنع من الإشارة إلى مالزم عن ذلك من ميل بعض المتصوفين – أو بالأحرى المستصوفين – من ترجيح الباطن على الظاهر أو الحقيقة على الشريعة أو الاستغناء بالمحتوى الكامن للرمز عن المحتوى الظاهر له تحت اسم إسقاط التكاليف .

ولما كان الحج أكثر العبادات رمزية كان أكثر أركان الدين عرضة لتجرؤ بعض الصوفية على قدسية شعائره ، وبالرغم من تعالى صيحات صوفية معتدلين كالجنيد والقشيرى محذرين من الاستغناء بالحقيقة عن الشريعة ، وأن من تصوف ولم يتفقه فقد تزندق ، فإن ذلك لم يحل دون جرأة صوفية كبار ، وأن أعتذر عن ذلك بأنها شطحات ، فنسب إلى رابعة العدوية أنها قالت عن الكعبة : هذا الصنم المعبود فى الأرض وأنه ما ولجه الله ولا خلا منه ، وقتل الحلاج (ت ٣٠٩ هـ) بسيف الشرع لدعواه الحج بالهمة أى إمكان أن يقضى المسلم مناسك الحج قضاء فى عقر بيته * .

* لقد غفل هؤلاء الصوفية عن المعنى الحقيقى للرمز بالنسبة للبيت الحرام ، إنه رمز وحدة المسلمين الروحية فى مشارق الأرض ومغاربها ، وإذا كان الجنود فى ميادين القتال يقتلون دون إعلامهم لأنها رمز مجد أوطانهم ولا يزعم زاعم أنهم يحاربون ويموتون من أجل =

(ب) فى التفسير « التفسير الرمزى للقرآن »

لا يقف مدلول « الحقيقة » فى مقابل « الشريعة » أو « الباطن » فى مقابل « الظاهر » عند العبادات فقط ، بل إنه شمل آيات القرآن بما تنطوى عليه من تشريعات وقصص أنبياء ووعد ووعيد ، ومن ثم فإنه يمكن اعتبار جانب « الرمز » أو الإشارات من أهم خصائص التصوف ، ذلك أن التنزيل الإلهى لا يقف عند المعنى الظاهر من لفظه ، والوقوف بالتفسير عندما يقتضيه العقل المحدود عقال عن الانطلاق إلى ما وراء القيود ، ومن ثم كان للقوم إشارات تعبر عما يقع للقلوب من تجليات ومشاهدات وتلويحات وتلميحات يفيض فيها الله على قلوب صفوته وأحبابه من أسرار كلامه ، ويؤكد الصوفية فى تفسيراتهم الرمزية جانبين :

١ — إنهم ليسوا مبتدعين بتفسيرهم الرمزى ومن ثم فإنهم ينسبون إلى الرسول القول : لكل آية ظاهر وباطن وحد ومطلع ° ، وقوله عليه

= « قطعة قماش » كذلك الكعبة تشق لها الرحال لأنها رمز وحدة المسلمين وتماسكهم والتقائهم ، وهذا هو مقصد إبراهيم من دعائه « واجعل أفئدة من الناس تهوى إليهم » ومن ثم فإن دعوى أنها صنم معبود أو إمكان الاستغناء عن الحج إلى البيت الحرام بالحج بالهمة إنما هى من مخاريق الصوفية ، ولا يعتذر عنهم بأنها مجرد شطحات .

° يفسر سهل التسترى هذا الحديث بقوله : الظاهر هو التلاوة والباطن هو الفهم والحد حلالها وحرامها والمطلع إشراف القلب على المراد بها فقها من الله عز وجل .

السلام : إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العالمون بالله تعالى فإذا نطقوا به لا ينكره إلا أهل الغرة بالله عز وجل ، وينقلون عن على بن أبى طالب القول مشيراً إلى صدره : إن ها هنا علوما جمة لو وجدت لها حملة ، وقوله كذلك : لو شئت لأوفرت من تفسير الفاتحة سبعين بعيرًا [٢١] .

٢ – أنهم يختلفون عن إخوان الصفا وفرقة الباطنية ممن جعلوا التفسير الباطن هو وحده المراد من الآيات ، ومن ثم ألغوا تفسيرها الظاهرى فى مقابل ذلك ، يؤكد الصوفية ضرورة التفسير المأثور ولكنهم يرونه بدنا روحه تفسيرهم الرمـزى* ، وقد ذهب الغزالى مدافعاً عنهم إلى أن المنقول من مظاهر التفسير ليس منتهى الإدراك فيه[٢٢] ، ويقول الشيخ رزوق : نظر الصوفى أخص من نظر المفسر وصاحب فقه الحديث ، لأن كلا منهما يعتبر الحكم والمعنى ليس إلا ، بينما يزيد الصوفى بطلب الإشارة بعد إثبات ما أثبتاه .

---

(٢١) جولد تسيهر وترجمة الدكتور عبد الحليم النجار مذاهب التفسير الإسلامى .

* عبر ناصر الدين خسرو عن هذا المعنى بقوله تفسير النص بالظاهر هو بدن العقيدة على أن التفسير الصوفى يحل من محل الروح وأين يجى بدن بلا روح .

(٢٢) الغزالى : إحياء علوم الدين جـ ١ ص ٢٧٥ .

ويمكن تصنيف إشارات الصوفية – أو بالأحرى تفسيراتهم الرمزية – وفقاً للتقييم الديني والفلسفي على النحو الآتي :

● آيات وجد فيها الصوفية منطلقًا خصبًا للتعبير عن معانيهم الباطنية في غير تكلف :

مثل آية النور لما تنطوي عليه من أسرار حافلة وتشبيهات تثير استغراق المتصوف : النور – المشكاة – الزيتونة – لا شرقية ولا غربية – يكاد زيتها يضيئ ولو لم تمسسه نار – نور على نور ، وكذلك الآيات التي ترد فيها ذكر مصطلحات القوم أو مقاماتهم وأحوالهم كالصبر والرضى والقبض والبسط ، أو آية المعراج الروحي للرسول في سورة النجم ، أو درجات النفس كالنفس اللوامة والنفس المطمئنة .

وفي مثل هذه التفسيرات يمكن أن نلمح بحق كيف تنثال المعاني الدقيقة والإشارات اللطيفة من أعماق قلوب مستبصرة وأرواح مشرقة ، وهذه أمثلة لبعض هذه المعاني والإشارات :

(ومن يتولى الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون) (المائدة/ ٥٦) (وهو يتولى الصالحين) (الأعراف ١٩٦)

فرق بين ولايتين : عبد يتولى الله وعبد يتولاه الله ، فهما ولايتان صغرى وكبرى ، فولايتك لله خرجت من المجاهدة ، وولايتك لرسوله

خرجت من متابعتك لسنته ، وولايتك للمؤمنين خرجت من الاقتداء بالأئمة ، أما من خرجت له الولاية من خزائن المنة على بساط المحبة فقد تمت ولاية الله له .

– (الله يجتبى إليه من يشاء ويهدى إليه من ينيب) (الشورى : ١٣)

الناس على قسمين : قوم وصلوا بكرامة الله إلى طاعة الله وهؤلاء قد اجتباهم ، وقوم وصلوا بطاعة الله إلى كرامة الله وهؤلاء قد هداهم (ابن عطاء الله السكندرى : التنوير فى إسقاط التدبير)

(إنى جاعل فى الأرض خليفة) (البقرة : ٣٠)

خلق الله آدم بيده وأسجد له ملائكته وأسكنه الجنة نصف يوم – خمسمائة عام ثم نزل به إلى الأرض ، ما أنزله الله الأرض لينقصه وإنما ليكمله ، فكان نزول كرامة لا نزول مهانة ، فإنه كان يعبد الله فى الجنة بالتعريف فأنزله إلى الأرض ليعبده بالتكليف فلما توفرت له العبوديتان استحق أن يكون خليفة (ابن عطاء الله السكندرى : لطائف المنن ص ٥٣ – ٥٤)

(لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين) (التين : ٤ ، ٥)

لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم (روحا وعقلا) ثم رددناه أسفل سافلين (نفساً وهوى) « أبو العباس المرسى » .

● آيات تعبر عن المعنى المزدوج لصلة الله بعباده « صفات الجمال وصفات الجلال » :

يشير الصوفية إلى أسماء الله تعالى التي تنطوى على اللطف الإلهى مثل : رؤوف – رحيم – رحمن – غفور – على إنها صفات الجمال ، كما يطلقون على أسمائه تعالى التى تتضمن معنى القهر مثل : القهار الجبار – المنتقم – المذل – على أنها صفات الجلال وقد وجد الصوفية هذا المعنى المزدوج بما ينطوى عليه من مقابلة لطيفة فى كثير من الآيات (٢٣) :

(قَيِّماً لينذر بأسًا شديدًا من لدنه ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجراً حسنًا) . (الكهف : ٢) ، بل إن ابن عربى يجد فى صفات الجمال وصفات الجلال مقصود « اليدين » فى قوله تعالى (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى) (ص : ٧٥) ، كذلك فى قوله تعالى على لسان عيسى عليه السلام : (إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم) (المائدة ١١٨) يقول أبو العباس المرسى : عدل عن القول إنك أنت الغفور الرحيم لأنه لو قالها لكانت

---

(٢٣) جولد تسيهر وترجمة الدكتور عبد الحليم النجار : مذاهب التفسير الإسلامى ص٢٣٤ – الناشر مكتبة الخانجى .

شفاعة عيسى عليه السلام لهم ولكنه استحيي من الشفاعة عنده بعد أن عبد معه .

ونستطيع أن نتلمس الإشارات اللطيفة فى مثل هذه التأويلات الرمزية حيث تتضح الصلة العميقة بين « الرمز » و « المرموز » أو بين المضمون الظاهر و « المضمون الكامن » ، ولكن لهم تأويلات أخرى لا تتضح فيها هذه الصلة ، ومن ذلك :

● إطلاقهم قصص القرآن من التقييد الزمانى والمكانى إلى معان خارجة عن حدود الزمان والمكان :

(إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) بقرة كل إنسان نفسه والله أمرك بذبحها *

(وما تلك بيمينك ياموسى ؟ قال هى عصاى أتوكأ عليها وأهش بها على غنمى ولى فيها مآرب أخرى . قال ألقها ياموسى . فألقاها فإذا هى

---

* يتبى الشيخ دكتور عبد الحليم محمود رأى ابن عطاء الله عن تفسير أبى العباس المرسى للآية على هذا النحو فلا يرى فى ذلك إحالة للظاهر عن ظاهره لأن الصوفية قد أقروا المعنى الظاهرى للآية ، ص ٩٢ من كتابه : أبو العباس المرسى ، ومع ذلك فليس بين المعنيين مناسبة ، ولم اختصت البقرة دون سائر الحيوان بالإشارة إلى النفس ، وما عسى أن تكون صفات النفس من أوصاف البقرة : تثير الأرض ولا تسق الأرض مسلمة لاشية فيها ، وهل قتل بنو إسرائيل شهواتهم إذ ذبحوا البقرة ؟ .

حية تسعى . قال : خذها ولا تخف سنعيدها سيرتها الأولى) (طه : ١٧ - ٢١)

يقول أبو العباس المرسى : يقال للولى وماتلك بيمينك أيها الولى ؟ قال هى دنياى أتوكأ عليها وأهش بها على غنمى - وغنمه أعضاؤه - ولى فيها مآرب أخرى ، فيقال له ألقها فناء عنها . . فألقاها ، فيكشف له عن حقيقتها ، فإذا هى حية تسعى ، ثم يقال له خذها ولا تخف فلا يضره أخذها لأنه أخذها بإذن الله كما ألقاها بإذن الله ، فأخذها من الوجه الذى به ألقاها ، فأطاع الله فى أخذها كما أطاعه فى إلقائها * .

(قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له إبراهيم) (الأنبياء : ٦٠)

سمى إبراهيم فتى لأنه كسر الأصنام ، فمن كسر الأصنام فهو فتى

---

* تفسير صوفى آخر لابن عربى . وما تلك بيمينك ياموسى « إشارة إلى نفسه أى الحق ، التى هى فى يد عقله إذ العقل يأخذ به الإنسان العطاء من الله ويضبط به نفسه ، قال هى عصاى أتوكأ عليها ، أى أعتمد فى عالم الشهادة وكسب الكمال والسير إلى الله والتخلق بأخلاقه عليها أى لا يمكن هذه الأمور إلا بها ، وأهش بها على غنمى ، أى تضبط أوراق العلوم النافعة والحكم العملية من شجرة الروح بحركة الفكر بها على غنم القوى الحيوانية ، « ولى فيها مآرب أخرى » من كسب المقامات وطلب الأحوال والمواهب والتجليات . قال ألقها ياموسى ، أى خلها عن ضبط العقل ، فألقاها أى خلاها وشأنها مرسلة بعد احتمائها من أنوار تجليات القهر الإلهى . . ص ٢٥١ - ٢٥٢ - جولدتسيهر مذاهب التفسير الإسلامى ، هكذا يستخلص كل صوفى المعنى الذى يمليه عليه حاله ومقامه لا ما تلهمه به الآية من معان وإشارات ، ومن ثم تنوعت التفسيرات وربما تباينت مادام التصوف تجربة ذاتية .

« الخليل عليه السلام وجد أصناما حسية فكسرها وأنت لك أصنام معنوية فإن كسرتها كنت فتى ولك أصنام خمسة » النفس والهوى والشيطان والشهوة والدنيا فإن كسرتها فأنت فتى .

(فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوى) (طه : ١٢)

وجدت هذه الآية وجوهاً كثيرة متباينة للتأويلات الصوفية استقوها من تعبير : خلع النعلين « الوادى المقدس » منها قول السهروردى : التجرد من أغراض الأحوال هو من خلع نعلى النفس والقلب[٢٤] .

والنعلان عند الغزالى وكذلك عند أبى العباس : اطراح الكونين أى تجرد موسى لله غير طالب حظًّا من الدارين : دنيا وأخرى ، أما عند ابن عربى فلكى يعقل ما يوحى إليه فيما حظى به من التجلى الإلهى عليه أن يتخلى عن ثلاثة موانع « إذ لما كان النعلان من جلد حمار ميت فقد وجب أن يتخلى عن الظاهر وهو المراد من الجلد وعن البلادة المقصودة من الحمار وعن الجهل الذى هو الموت ، لأن العلم إنما يكون للكائن الحى[٢٥] .

---

(٢٤) السهروردى (شهاب الدين) : عوارف المعارف على هامش الإحياء للغزالى جـ ٢ ص ١٥١ .

(٢٥) جولدتسيهر . مذاهب التفسير الإسلامى ص ٢٥٦ وراجع تأويلات أخرى لقصص الأنبياء ص ٢٤٩ – ٢٥٧ .

ولم تخلص قصة أصحاب الفيل – مع أنها أقرب قصص القرآن إلى بعثة النبي زماناً ومكاناً – من هذا التأويل الرمزى فأبرهة هو النفس الخبيثة المظلمة – التى قصدت إلى تخريب كعبة القلب الذى هو بيت الله على الحقيقة : « ما وسعتنى سمائى ولا أرضى ولكن وسعنى قلب عبدى المؤمن » (حديث قدسى) فأراد أن يصرف الحجاج عن القوى الروحانية إلى قلب الطبيعة الجسمانية التى بناها وأراد تعظيمها (٢٦).

● التأويل بالرأى * – إلزام النص القرآنى بأفكار صوفية مسبقة :

١ – **التوكل** : لا يختلف الصوفية فى ذلك عما أخذ على المتكلمين ، تسلطت عليهم أفكار مسبقة فأولوا الآيات بما يوافق معتقدهم ، ولما كانت فكرة التوكل من أهم مقامات الصوفية ، بل عليها يدور كثير من أقوالهم – لاسيما فى التصوف المتأخر حيث اتخذت معنى التجرد عن الأعمال والأسباب باسم إسقاط التدبير بل أصبحت قرين التوحيد . وأصبح التدبير أو الاختيار مرادفاً للشرك بالله ، ففى تفسير قوله تعالى :

---

(٢٦) المرجع السابق ص ٣٦٤ – ٢٦٥ .

* التفسير بالرأى يقابل التفسير بالمأثور وهو التفسير المأثور عن صحابة الرسول ، أما التفسير بالرأى فهو المنسوب إلى الفرق الكلامية ، إذ يؤول المتكلم الآية وفقاً لمعتقده المذهبى وغالباً ما يكون تأويله متعسفاً .

« دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم إلى البر إذا هم يشركون » (العنكبوت : ٦٥) لا يعنى الشرك إشراكهم مع الله آلهة أخرى وإنما قولهم لولا استواء الريح لما نجينا ، ولما كانت فكرة التوكل تحتل كل هذه الأهمية فإنها كانت مناط تأويل آيات كثيرة .

(سبحان الله وتعالى عما يشركون) (القصص : ٦٨)

من ادعى الاختيار مع الله فهو مشرك مدع للربوبية بلسان حاله وإن تبرأ من ذلك بما قاله .

(وأتوا البيوت من أبوابها) (البقرة ١٨٩) .

باب التدبير من الله لك هو إسقاط التدبير منك لنفسك .

(إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة) (التوبة ١١١)

لا ينبغى لعبد بعد المبايعة تدبير ولا منازعة لأن ما بعته وجب عليك تسليمه وعدم المنازعة فيه ، فالتدبير نقض لعقد البيعة .

(قال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أوتكونا من الخالدين) (الأعراف : ٢٠) .

أتى إبليس آدم من تفكيره فى التدبير لنفسه أن يكون إلى جوار الحبيب .

(وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) (الذاريات : ٥٦) .

العبودية هى ترك الاختيار وعدم منازعة الأقدار .

(ذلك بأنهم كرهوا ما أنزل الله فأحبط أعمالهم) (محمد : ٩) ومع أن استعمال السورة يشير بصراحة إلى الذين كفروا فقد ذهب ابن عطاء الله إلى أن خصلة واحدة تحبط الأعمال وهى سخط العبد على قضاء الله

(أتستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير اهبطوا مصرا فإن لكم ما سألتم وضربت عليهم الذلة والمسكنة) (البقرة : ٦١) .

أتستبدلون مرادكم لأنفسكم بمراد الله لكم ، اهبطوا مصر فإن ما اشتهيتموه لا يكون إلا فى الأمصار ، اهبطوا من سماء التفويض وحسن التدبير منا لكم إلى أرض التدبير والاختيار منكم لأنفسكم موصوفين بالذلة والمسكنة لاختياركم مع الله وتدبيركم لأنفسكم مع تدبير الله [٢٧] .

وهكذا جعل ابن عطاء الله السكندرى (ت ٧٠٩ هـ) من إسقاط التدبير معنى مرادفاً للتوحيد وكان تأثيره فى ذلك خطيرًا للغاية منذ القرن

---

(٢٧) ابن عطاء الله السكندرى : التنوير فى إسقاط التدبير ص ٤٣ طبعة دار التراث العربى للطباعة والنشر وتحقيق موسى محمد على و ص ٨٣ -- والكتاب كله يدور حول هذا المعنى : إن التدبير والاختيار من أشد الذنوب والأوزار .

الثامن إلى اليوم ، إذ التزمت الطرق الصوفية لاسيما الشاذلية[٢٨]

---

(٢٨) الشاذلية أكثر الطرق الصوفية عددا وأشدها أثرًا ، وابن عطاء الله تلميذ أبى العباس المرسى تلميذ أبى الحسن الشاذلى مؤسس الطريقة . ولا يعرف لمعظم مؤسسى الطرق مؤلفات فيما عدا أحزاب وأدعية وأوراد فيما عدا ابن عطاء الله الذى يعكف مريدو الشاذلية على قراءة كتبه . وأسلوبه جد خطير لأن فيه بلاغة فى التعبير ولكنها بلاغة تشيع فى المريدين نوعاً من التخدير وتشل عما فى عباراته من إيقاع سجعى ملكة النقد العقلى ، ولا تدور كتاباته غالباً إلا حول هذا المعنى ، التجرد عن الأسباب وإسقاط التدبير ، غافلا متجاهلاً أن التوكل هو قول الرسول : (اعقلها وتوكل) حين سأله سائل عن ناقته أدعها وأتوكل ، فجعل عليه السلام الأخذ بالأسباب أو عقال الناقة مصاحباً للتوكيل بل سابقاً عليه ، وآيات أخرى تفيد التدبير والأخذ بالأسباب . « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة » « وليأخذوا أسلحتهم فإذا سجدوا فليكونوا من ورائكم وليأخذوا حذرهم » فالله سبحانه قد أمر بالحذر ، والأنبياء وكلهم قدوة التمسوا الأسباب وحزنوا فى مواطن الحزن ، ويعقوب يطلب من بنيه أن لا يدخلوا مصر من باب واحد وحقيقة أنه قال وما أغنى عنكم من الله من شيء إن الحكم إلا لله عليه توكلت وعليه فليتوكل المتوكلون ، ولكن حقيقة نفاذ القضاء الإلهى وضرورة التوكل لم يمنعا يعقوب أن ينصح بنيه أن يدخلوا مصر من أبواب متفرقة ، بل إن التماس الأسباب سابق مرة أخرى على التوكيل على الله ، ويعقوب أيضاً هو الذى ابيضت عيناه من الحزن فهو كظيم فهل عارض بحزنه قضاء الله ؟ ، وحينما أمر الله موسى أن يذهب إلى فرعون إنه طغى ، التمس موسى الأسباب فطلب من الله أن يشد عضده بأخيه لأنه أفصح منه لسانا ثم عبرا بعد ذلك عن خوفهما · قالا ربنا إننا نخاف أن يفرط علينا أو أن يطغى وهكذا لا نجد مفهوماً للتوكل عند أحد من الأنبياء ، وهم قدوة — يفيد إسقاط التدبير أو استبعاد الأسباب ، إنه مفهوم غريب عن روح الإسلام : دين العمل والجهاد وعلى عاتق روح كتاب « التنوير فى إسقاط التدبير » يقع وزر ما شاع بين مريدى الطرق الصوفية من خضوع وخنوع وتعطل عن الكسب ودروشة وتبطل . . . والحق أحق أن يتبع ، ولا قداسة فى قول أحد إلا رسول الله فيما بلغ عن ربه .

بأفكاره ، ومازالت هذه الطرق تنوء تحت كاهل التواكل وترك الأسباب باسم إسقاط التدبير ، ومن ثم اقترنت حركات التجديد بحملات على التصوف كما سبقت الإشارة فى مستهل هذه المقالة .

٢ – **الفناء** : حمل الصوفية معانى هذه الآيات على فكرة الفناء فى الله : (ثم إليه ترجعون) (البقرة ٢٨) (إنا لله وإنا إليه راجعون) (البقرة ١٥٦) (وإليه ترجعون) (يونس : ٥٦) (هود : ٣٤) (وإليه تقلبون) (العنكبوت : ٢١) (وأن إلى ربك المنتهى) (النجم : ٤٢) .

٣ – **وحدة الوجود** : حمل ابن عربى معانى آيات كثيرة لتؤيد مذهبه فى وحدة الوجود واستواء جميع الأديان منها دعاء نوح : (رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديّاراً) (نوح : ٢٦) ليس ذلك دعاء عليهم بالهلاك وإنما دعوة من نوح لقومه أن يحررهم الله من قيود الوثنية التى تحصر الحق فى مجال واحد مادى محدود ، فدعا عليهم بالفناء الصوفى لا بالهلاك والدمار . « ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله » (البقرة ١١٥) للدلالة على وحدة الأديان فليس على الإنسان أن يتقيد بعقد معين ويكفر بما سواه :

عقد الخلائق فى الإله عقائدًا   وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه

● تفسيرات متأثرة بأصول أجنبية :

حاول جولد تسيهر أن يرد التفسير الرمزى الصوفى للقرآن إلى التأثر بما قام به كل من فيلون وأوريجين بالنسبة للكتاب المقدس وقصص العهد القديم على الخصوص ، ولا نوافقه على ذلك ربما كانت الدواعى متماثلة ، فلكى يتجاوز كل ما هو مقدس تقييدات الزمان والمكان وتحديدات المعنى الظاهر ملتمساً آفاقاً أرحب وبعدًا أعمق لابد أن يصبح النص المقدس رمزاً ، أما دعوى التأثير والتأثر فهى دعوى بلا دليل .

ومع ذلك فهناك تأويلات لا يمكن إنكار أثر الأفكار السابقة ذات الأصول الأجنبية فيها :

١ – **الأثر الأفلاطونى** : تلقى كثير من المتصوفة على رأسهم الغزالى وابن عربى حصر أفلاطون الرباعى للفضائل الأصلية (العفة والشجاعة والحكمة والعدالة) والتى ارتبطت بقوى النفس الثلاث (الشهوانية ، والغضبية والعاقلة) تلقوا هذه الفكرة بترحاب كبير[٢٩] فشاعت هذه الفكرة فى كتب الأخلاق الإسلامية – دون إشارة إلى أفلاطون – كما لو كانت جزءا من العقيدة الإسلامية *. وقد حملها ابن عربى على

(٢٩) جولدتسيهر : العقيدة والشريعة ص ٢٥٦

راجع أحياء علوم الدين جـ ص .

خصال المؤمنين المتقين فى الآية ١٧٧ من سورة البقرة : (ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب وإقام الصلاة وآتى الزكاة) إنها العفة كمال القوة الشهوانية . . . والموفون بعهدهم إذا عاهدوا . . . إنها العدالة عن توازن القوى الثلاث وسيادة الحكمة كمال القوة الناطقة « والصابرين » فى السراء والضراء وحين البأس وهى الشجاعة التى هى كمال القوة الغضبية .

ولعبت أسرار الأعداد والحروف دورها فى بعض التفسيرات الصوفية ، ويشير ابن خلدون إلى تأثر الصوفية المتفلسفين بطائفة الإسماعيلية وأن كلا منها أشرب مذهب الآخر ، واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم . وذلك بصدد دولة الباطن من أقطاب وإبدال ونقباء[٣٠] ، ولكن يبدو أن بعض متفلسفة الصوفية من أمثال صدر الدين القونوى قد تأثروا بالإسماعيلية وإخوان الصفا بصدد أسرار الحروف والأعداد وهى فكرة فيثاغورية .

فالألف هو مظهر صورة العماد الذى هو النفس الرحمانى الوحدانى

---

(٣٠) اس خلدون : المقدمة ص ٣٣٢ طبعة المطبعة البهية (٣) صدر الدين القونوى · إعجاز البيان فى تأويل أم القرآن – تحقيق عبد القادر عطا ص ١١٥ – ١٢٧ نشر دار الكتب الحديثة .

الذى به وفيه بدت وتعينت صور سائر الموجودات التى هى الحروف والكلمات الإلهية . فلا يظهر لشىء من الحروف عين إلا بالألف الذى هو مظهر الواحد والباء أول مراتب التعدد والظهور الكونى [٣١] .

ولم يكن الاهتمام بأسرار الحروف مقصوراً على الصوفية المتفلسفين وإنما نجد صوفيًّا يعد سنيًّا معتدلا وهو القشيرى يشير إلى أسرار الله فى الحروف : فالباء فى بسم الله حرف التضمين ، أى بالله ظهرت الحادثات وبه وجدت المخلوقات ، ثم يشير إلى أن بعض الأولياء يتذكرون من الباء بره بأوليائه ، ومن السين سره مع أصفيائه ، ومن الميم مَنُّه على أهل ولايته فيعلمون أنهم ببره عرفوا سره وبمنه عليهم حفظوا أمره ، وبه سبحانه وتعالى عرفوا قدره .

وتستثير الحروف المفتتح بها بعض السور وجدان الصوفية ، وهم إذ يشيرون إلى أنها من أسرار الله يقدمون تفسيرات لها فذلك فى رأيهم ما اختص الله به خاصة أوليائه باطلاعهم عليها ، بل هى منة من الله على ولى أصبح قطبًا ، وإذاكانت أول سورة مفتتحة بهذه الحروف هى البقرة « ألم » فالألف إشارة إلى الله لدى القشيرى و « اللام » إلى جبريل و « الميم » إلى محمد ، أى أن ذلك الكتاب نزل من الله على لسان جبريل

---

(٣١) القشيرى : تحقيق الدكتور إبراهيم بسيونى : لطائف الإشارات المجلد الأول ص ٥٦ من سلسلة (تراثنا)

إلى محمد ﷺ ، ويقدم الصوفى عادة تفسيرات متعددة ، لأسرار هذه الحروف ، فالفتوحات الربانية لفهم مستغلق الأسرار الإلهية غير محصورة ، ولا تتصل الألف بسائر الحروف بينما الحرفان الآخران متصلان « ألم » تنبيه للعبد إلى احتياج الخلق بجملتهم إليه واستغنائه عن الجميع (٣٢) .

ويسرف متفلسفة الصوفية المتأثرون بالفيثاغورية والأفلاطونية المحدثة فى الغوص فى أسرار الحروف والأعداد ، وهم فى ذلك بلا شك قد أشربوا مذهب الإسماعيلية وإخوان الصفا ، ولما كان حرف الميم يشير إلى محمد فضلا عن أنه تكرر كثيرًا فى حروف مستهل السور ، فلابد أنه ينفرد بسر معين ، والميم فى الصورة الظاهرية ميمان (م ى م) لكل ميم أربعون والياء المتوسطة عشرة فصارت الجملة تسعين ، والتسعون هى التسعة بعينها فى مراتب العشرات وبذلك يصبح من أسرار الميم إشارته إلى مجموع أسماء الله الحسنى (٣٣) .

٢ - **الأثر الأفلوطينى** : أما تفسير الميم لدى ابن عربى* فإشارة إلى الوجود كله ، الألف هى الذات الإلهية بدء الوجود ، اللام هو العقل

---

(٣٢) القشيرى لطائف الإشارات مجلد ١ ص ٦٥ .

(٣٣) صدر الدين القونوى : إعجاز البيان فى تأويل أم القرآن ص ٢٥١ .

* الأرجح أن هذا التفسير إنما هو للقاشانى وليس لابن عربى .

الفعال جبريل أو وسط الوجود الذى يفيض من المبدأ ، م محمد آخر كمال الموجودات ، وبذلك تتم دائرة الوجود . كذلك يشير إلى لفظ الجلالة « الله » على أنه الذات الإلهية من حيث هى على الإطلاق لا باعتبار اتصافها بصفات ، وقد ظهرت الموجودات من باء باسم الله لأنها الحرف الذى يلى الألف الموصوفة بأنها ذات الله ، وهى تشير إلى العقل الأول الذى هو أول ما خلق الله .

ويشير ابن عربى كذلك إلى أن المعنى المقدس المراد من العرش الإلهى إلى جانب المعنى الظاهر : أنه العقل الأول الذى صدر بطريق الفيض عن الحقيقة الأولى ، وقد ارتسمت عليه صور الموجودات على نحو كلى ، واستواء الله على العرش إلى جانب معنى استعلائه سبحانه عليه يفيد التأثير فى إيجاد الأشياء بإثبات صورها على العرش أو العقل [٣٤] .

* * *

أقام الصوفية إشاراتهم أو تفسيرهم الرمزى على قاعدتين :

الأولى : أن وراء الألفاظ الظاهرة يحتجب المعنى الباطنى وتستكن أسرار القرآن التى يعرف الله بمكنوناتها القدسية أولياءه على قدر منازلهم ومقاماتهم ، وأنه لا ينبغى أن يكون المعنى الظاهر غاية مراد الله من

---

(٣٤) جولدتسيهر : مذاهب التفسير الإسلامى ص ٢٦٣ .

كلامه ، ومن ثم فإن إشاراتهم استكمال للتفسير بالمأثور من أجل الوصول إلى لبابه .

الثانية : أنها لا تحل محل التفسير المأثور ولا تتعارض معه فهى ليست إحالة للظاهر عن ظاهره ، ذلك ما أكدوه دائماً ليفترقوا عن الباطنية .

ولكن هاتين القاعدتين لا تكفيان لتظل الإشارات متسقة مع التفسير بالمأثور ، وإنما كان لابد أن تتوافر شروط أخرى لم تكن مرعية فى كثير من تفسيرات الصوفية . ٠

١ — أنه لابد أن يكون بين المعنى الظاهر والمحتوى الإشارى صلة ومناسبة ، أما أن يكون النص منطلقاً لشطحات لا يستبين القارئ صلتها بالنص أو علاقتها به فذلك خروج عن حدود الشرع وتجاوز عن مقتضيات الرمز من حيث صلته بالرموز ، إن علم الله اللامحدود لم يحط به أحد من خلقه حتى ينسب إلى على عليه السلام أنه لو تكلم فى الفاتحة لحمل منها سبعين بعيرًا ليجعل بعض الصوفية هذا القول مبرراً للانطلاق فى التفسير بلا حدود ولا قيود ، إنه إذا كان مغزى الرمز التخلص من التقييد الظاهرى والتحديد الزمانى المكانى ، فإن هذه

. يقول جولدتسيهر : وعلى تقدم الزمان ازداد مقدار ما يتحمله النص المقدس من علوم إلى ما لانهاية ، يقول أحد متأخرى الصوفية : لكل آية ستون ألفاً وما بقى من فهمها أكثر ، ويقول آخر : القرآن يحوى سبعة وسبعين ألف علم ومائتى علم إذ كل كلمة علم ص ٢٧٩ .

الحرية فى الانطلاق لا تعنى التحليق بعيدا حتّى تنقطع الصلة بالنص .

٢ – أنه كى تكون الإشارات إشراقات إلهية وإلهامات ربانية فإنه لا يصح أن تنطلق من تصورات فلسفية مسبقة كالفناء والحلول ووحدة الوجود ، وكيف تكون أنوار قدسية ثم نجد معينها ومنهلها من الفيثاغورية أو الأفلاطونية أو الأفلوطينية ؟ أمن الله يُلَقَّنون أم من الفلسفة اليونانية يتلقون ؟ أم التبس عليهم الأمران ، وشطحات الصوفية تسمح بكثير من الالتباس والتخبط ؟

إن نقطة البدء فى كثير مما انطلق إليه الصوفية سليمة ومقنعة ولكن العبرة فى الأفكار والأقوال بمدلولاتها ، كما أن العبرة فى الأعمال بخواتيمها ، فقد أرادوا أن يستكملوا نقص علماء الرسوم ولكنهم ذهبوا إلى حد لا تجيزه الشرائع لا تستسيغه الأفهام .

* * *

ثانيا : فى أن التصوف رد فعل لتصور المتكلمين للعقيدة

كانت مآخذ الصوفية على الفقهاء منهجية من حيث إن الفقيه لا ينفذ إلى القلوب وخطراتها وبواعثها ، ولا يشير إلى علم المعاملة الذى هو علم فقه الباطن ، ومع ذلك نظر الفقيه مرتبط بالعبادات والمعاملات التى بها صلاح طريق الآخرة ، ومن ثم أمكن التوفيق بينهما بالرغم من اختلاف المنهج أو المنهل ، أما عن نظرة الصوفية إلى علم الكلام فالأمر جد مختلف ، إنه اختلاف جوهرى فى المنهج والمذهب ، ومن ثم تعذر الجمع بينهما ويمكن أن يعد التصوف رد فعل لعلم الكلام من أبعاد ثلاثة :

(أ) البعد الأول ويتعلق بمسلك المتكلمين فى الجَدَل .

(ب) البعد الثانى فى طبيعة علم الجدل أو الأحرى علم الكلام الذى قوامه الجدل .

(جـ) البعد الثالث فى نظرة الصوفية إلى العقل .

* * *

(أ) أما عن مسلك المتكلمين فى الجدل فإن أحدهم يقبل على مناظرة قرينه ويمنعه الإعجاب بنفسه وحب الغلبة من النظر إلى رأى

قرينه ، فيحول هذا الإعجاب بينه وبين الاهتداء إلى الحق ، وإذا انهمك المتكلم للمناظرة والمدافعة لم يشتغل بتعهد القلب وصلاحه ، ولقد حرص المتكلمون على تحقيق آراء خصومهم وبيان تهافت أقوالهم وذلك من الأمور التى تستثير العناد ، وينفر منه الطبع إذ جعلوا صنعة الكلام هواية أو غواية ، لقد أوقعوا بينهم العداوة والبغضاء إذ كفروا بعضهم بعضا ، وظنت كل فرقة منهم أنها وحدها الناجية ، فضيقوا رحمة الله وجعل كل صاحب رأى الجنة موقوفة عليه وعلى أصحابه ، ولقد ذم الرسول الخلاف ونهى عن أموره « ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل » ، بل لقد شابه المتكلمين فى مراثهم فعل المشركين إذ يقول تعالى : (ما ضربوه لك إلا جدلا) ، لقد ثار الشر منذ نبغ المتكلمون وفشت صناعة الكلام ، ولم يسلك الرسول والصحابة مسلك المتكلمين فى تقسيماتهم وتدقيقاتهم ، بل عدلوا عنه لعلمهم أن الجدل مثار الفتن ومنبع التشويش .

(ب) وإن أمكن أن يعزل ما يؤخذ على الفقهاء عن علم الفقه ، وإن التزم كثير من الصوفية بالشريعة إلى جانب الطريقة إذ الباطن لا يغنى عن الظاهر ، فليس الأمر كذلك بالنسبة لموقف الصوفية من علم الكلام ، إذ رفضوه مذهبا كما أنكروه منهجاً ، ذلك أنه لا يحصل على المكاشفة من الجدل والكلام ، بل إنه حجاب يحول دون تلقى القلب للإشارات



الإلهية والمكاشفات الربانية ، إذ لا يقين يلزم عن أدلة الكلام ، كيف وقد اضطربت آراؤهم فما هو صواب عند شخص هو خطأ

وما هو دليل عند البعض هو عند الآخرين شبهه ، فلم يتفقوا فى الحكم على شىء إذ الحق بالنسبة إلى كل مُناظر هو ما استصوبه ورجحه واطمأن به ، وإنما يلزم اليقين عن التصديق كما يلزم الإيمان عن التقديس وما الجدل بمؤد إلى ذلك على التحقيق ، وكيف يلزم إيمان بالله واطمئنان القلب عن القول إن العالم حادث لحدوث الأعراض . وإن مالا ينفك عن الحوادث فهو حادث ، وإن كل حادث لابد له من محدث ، وكيف يهتدى إلى نور الإيمان من يخوض فيما خاض فيه المتكلمون من أن الله عالم بعلم ، قادر بقدرة هى ذاته ، أو هى غير ذاته أو لا هى هو ولا هى غيره .

إن كثيراً مما اشتمل عليه علم الكلام مجادلات مذمومة وبدع مستحدثة ومشاغبات ملتوية تزدريها الطباع وتمجها الأسماع ، ولقد قبض رسول الله عن آلاف من الصحابة كلهم علماء ولم يكن فيهم من يحسن صناعة الكلام[٣٥] ، لقد حرفوا الكلم عن مواضعه بأهوائهم ، وأساءوا التأويل فضلوا ، وتأولوا التنزيه على غير وجهه[٣٦] .

---

(٣٥) الغزالى : إحياء علوم الدين جـ ١ ص ٢٦ .

(٣٦) الترمذى كتاب الأكياس .

على أن هذه الانتقادات على قسوتها يجب ألا تصرفنا عن حقيقة الأمر ، وهى تعذر التقاء التصوف بالكلام ، ذلك أن موضوع الكلام إقامة الدليل العقلى على صحة العقائد والدفاع عنها ضد المبتدعة والملحدين ، ومن ثم فغاية القول فى علم الكلام من منظار صوفى ما قاله الغزالى فى المنقذ من الضلال : صادفته علمًا وافيًا بمقصوده غير واف بمقصودى ، إذا لم يقم التصوف فى حقيقة الأمر لدفاع عقلى عن العقيدة ، فلم يكن الصوفية أهل نظر وفكر وإنما أهل سلوك وطريق ، ومن ثم لا تسمح طبيعة التصوف بجدل المتكلمين ، وإذ أسرف المتكلمون على أنفسهم فى الجدل والمدافعة إلى حد أن كَفَّروا خصومهم من الموحدين ، وأحالوا المسلمين فرقاً ، فقد جاء التصوف ليقدم الناس شيئاً أجدى لهم من الجدل والمشاغبات مما يمكن أن يكون فيه صلاح لهم فى دينهم وآخرتهم ، فنبِّه الصوفية إلى وساوس النفوس ووجوب الخلاص منها وإلى مشاهدات القلوب ولزوم معاينتها .

(جـ) ويتعدى خلاف الصوفية مع المتكلمين المسلك والمذهب إلى الجوهر ، أعنى بذلك موقف الصوفية من العقل قوام كل من علم الكلام والفلسفة ، إذ لا يؤدى العقل فى عُرف القوم إلى معرفة الله ، وإنما يتم الوصول إلى الله بمعرفة تنال بالالهام ، كما تتم نبوة النبى بالوحى ، معرفة تنبع من القلب ولا تعبر عن حكم العقل ، ووسيلتها إضعاف شهوات

الحس وملكات العقل معًا ، إذ يتيح المجاهدة والخلوة والذكر – كما يقول ابن خلدون – الاطلاع على عوالم من أمر الله ، وإذا رجعت الروح عن الحس الظاهر إلى الباطن ضعفت أحوال الحس وقويت أحوال الروح ، ومازال هذه فى نمو حتى تتكشف لها الأنوار الربانية والعلوم اللدنية ، فيدركون من حقائق الوجود مالا يدرك سواهم ، يقول ذو النون المصرى : من آنسه الله بقربه أعطاه العلم من غير طلب .

وموقف الصوفية من العقل يتجاوز دعوى الغزالى عنه إبان أزمته الروحية ، فلا يتعلق الأمر بالنسبة للحواس مجرد الخداع حين نرى بالبصر أكمل الحواس الكوكب صغيراً ، ومعلوم أنه أكبر من الأرض ، كما لا يقف الأمر بالنسبة للعقل إلى مجرد افتراض وجود حاكم آخر وراء العقل ، يكذب أحكامه كما كذب هو إحكام الحس ، يقول جلال الدين الرومى فى المثنوى : إن الحواس الظاهرة تستمد غذاءها وقوتها من الأبدان والأشباح ، أما الحواس الباطنة فإنها تستمد غذاءها وقوتها من النفوس والأرواح ، وإن قوت الأول الظلام الذى فطرت عليه الأجسام ، وقوت الثانية النور الذى فطرت عليه الأرواح والقلوب ، إن من اعتمد على الحواس الظاهرة حجبت عنه كثير من الحقائق . أما العقل الذى قيد نفسه بالاستدلال فهو جزئى محدود غرته الأوهام ، والشكوك ووطنه عالم الظلمات . . مثل من اعتاد التفلسف والاستدلال بالمقدمات

والبراهين ، كمثل من استعاض برجله رجلا خشبية لا روح فيها ولا حياة ، كذلك الفلاسفة يستدلون بكلام ميت لا روح فيه ولا حياة ، لأنه صادر عن قلب ميت " ، وكيف يؤثر ويثمر كلام ميت صادر عن ميت ؟ !

إن وراء العقل الجزئى المحدود عقلا إيمانيًّا لا يرزقه إلا المؤمن ، العقل الجسمانى قد سود بالمداد الأوراق ، أما العقل الإيمانى فقد نور الآفاق ، لا يتحدث الفيلسوف إلا عن المعقولات ، ولا يتجاوز الأبواب إلى عالم الملكوت الفسيح .

لزم عن بخس قيمة العقل وإنكار العلم الكسبى كوسيلة توصل إلى معرفة الله آفتان من أخطر آفات التصوف وأشدها نكراً .

١ – طرح التعليم وتفشى الغيبيات :

من حق الصوفية أن يأخذوا على الفلاسفة والمتكلمين استنادهم إلى

" من مآخذ الصوفية على الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء والعلماء أنهم يتلقون علومهم ميتا عن ميت ، أما هم أى الصوفية فيدعون أن علومهم إلهام من الحى الذى لا يموت ، يقول البسطامى مخاطباً العلماء أخذتم علمكم ميتاً عن ميت ، وأخذنا علمنا عن الحى الذى لا يموت ، يقول أمثالنا حدثنى قلبى عن ربى وأنتم تقولون : حدثنى فلان ، وأين هو ؟ قالوا : مات ، عن فلان ، وأين هو . قالوا مات .

العقل الجدلى الذى لا يقطع دابر الشك فى معرفة الله ، فالعقل البشرى قاصر عن الإحاطة بموضوعات عالم الغيب ، فتلك مجالها الذوق أو النور الإلهى الذى يقذفه الله فى القلب ، فتنكشف المعارف انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ومن لم يرزق الذوق لا يدرك اليقين فى معرفة الله والوصول إليه ، ولكن كثيراً من الصوفية قد توهموا إمكان الاستغناء عن العلم الكسبى بما فى ذلك علوم الدين ، يقول الغزالى : إن ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية ، فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلم ... بل قالوا الطريق تقديم المجاهدة . وقطع العلائق كلها أو الإقبال بكنه الهمة على الله تعالى . . حتى تتلألأ على القلب حقائق الأمور الإلهية[٣٧] ثم يشير الغزالى إلى أن ذلك لا يكون بتعلم ولا دراسة ولا كتاب ، بل هذا النور الإلهى لا يصح معه قراءة قرآن ، ولا تأمل فى تفسير ، ولا كتب حديث ، بل إنه لا يخطر بباله شىء سوى الله [٣٨] : وهكذا أصبح العلم التعليمى فى وهم الصوفية حجاباً يحول دون العلم اللدنى حتى لو كان مايتعلم قرآن أو تفسير أو حديث ، وقد ذهب بهم الوهم إلى حد أن تصوروا أن لا فرق بين الأولياء وبين الأنبياء فى ذلك إلا فى الدرجة ،إذ كان الرسول أميّا فأتاه الله العلم من غير تعلم ، يقول

(٣٧) الغزالى : إحياء علوم الدين جـ ٣ ص ١٦ .

(٣٨) الغزالى : إحياء علوم الدين جـ ٣ ص ١٦ .

جلال الدين الرومى : حرِّر لوح القلب عن نفوس العلوم حتى تتحرر لك الحكمة الإيمانية ، مورد الأنبياء الذين جرت على ألسنتهم الحكمة من غير معلم ولا كتاب ، وقد سموا هذا العلم بالعلم اللدنى الذى ينكر إلى جانبه أى علم آخر ، يقول أبو يزيد البسطامى : ليس العالم الذى يحفظ من كتاب فإذا نسى ما حفظه صارا جاهلا ، إنما العالم الذى يأخذ علمه من ربه أى وقت شاء بلا حفظ ولا درس ، وهذا هو العالم الربانى ، وإليه الإشارة بقوله تعالى : (وعلمناه من لدنا علما) [٣٩] .

وإذ نبذ الصوفية العقل – إلا قليلا منهم – وإذ أنكروا العلم الكسبى لا باعتباره غير مؤد إلى معرفة الله فحسب بل باعتباره حائلا يحول دون الوصول إلى الله ، إذ إن الإشراقات الإلهية لا ترد إلا على قلب فارغ من كل هم ومن كل علم – هذا ما ارتآه المتصوفة الجاهلون خصوصًا فى عصور تدهور حضارة الإسلام ، وتجرأوا فشبهوا مقام الولى بمقام النبى ثم تشدقوا بأمية الرسول عليه السلام ، أقول إذ نبذوا العقل وأنكروا العلم – وإذ لا تعرف الحياة الفراغ ، فقد شغلت الغيبيات والخرافات ما كان يمكن أن يشغله العلم متحصنًا بالعقل ، وإذ الاعتقاد بسلطان مطلق للأولياء لا بوصفهم وسطاء وشفعاء إلى الله فحسب ، بل أضيفت عليهم

---

(٣٩) المرجع السابق ص ٢١ .

القدرة الخارقة ما جعل بعضهم ، كأنهم متصرفون فى هذا الكون نيابة عن الله – بعد أن اطلعوا على اسمه الأعظم – كأن الله قد وكل إليهم تصريف كل فعل من قضاء حوائج ، وشفاء أمراض ، ودفع مظالم ، فضلا عن إجابة الدعاء ، وتخطى الأمر النفع إلى الضُر ، إذ اعتقد المريدون قدرة شيوخهم على إلحاق الضرر فيمن لا يعتقد ولاينهم ، لا من الأمراء وعامة الناس فحسب ، بل من العلماء والفقهاء * ،بل بلغت العقول من الشلل حدالاعتقاد فى مقدرة الأولياء على نقض نواميس الكون الثابتة ، واقترن ذلك كله بتحلل أخلاقى بلغ بأدعياء التصوف حد ارتكاب الفواحش(٤٠) إما لأنهم قد رفعت عنهم التكاليف ، وإما خوف المريدين أن يلحقهم العذاب الإلهى إن اعتبروا من المعترضين . ولاشك أنه قد مكن لذلك كله الاعتقاد فى الكرامات ، وفى رأيى أن البحث فى الكرامات لا يكون استقطابا بين إنكارٍ واعتقادٍ ، وإنما ينبغى

---

* مثل أسطورة ما حدث للعالم ابن دقيق العيد (ت ٧٠٢ هـ) من السيد البدوى إذ اعترض على عدم حضور السيد البدوى صلاة الجماعة ، فرد السيد البدوى . اسكت وإلا أطير دقيقك ، ثم دفعه السيد البدوى دفعة رقيقة فما لبث إلا وأن شعر ابن دقيق العيد ، وقد رفع فى الهواء وألقى به فى جزيرة مجهولة ، فتاب وندم أن اعترض على الأولياء حتى صفح السيد البدوى عنه (د . سعيد عبد الفتاح عاشور . السيد البدوى ص ١٢٧ – ١٣٠) .

(٤٠) راجع فى ذلك د . توفيق الطويل : التصوف الإسلامى إبان العصر العثمانى ، ومصدره الأساسى الطبقات الكبرى للشعرانى .

النظر إليها من أبعاد ثلاثة :

(ا) أصل الكرامة وصلتها بالتصوف .

(ب) رأى كبار الصوفية فى الكرامة ، ثم ما آلت إليه فى العهود المتأخرة .

(جـ) التحليل العلمى والسيكولوجى على الخصوص – للكرامة .

(أ) المدخل الصوفى إلى الكرامة آية قرآنية وحديث قدسى ، أما الآية فهى – « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » ويفسرها الصوفية أن الله قد جعل قلوب أوليائه متعلقة بمشيئته ، فإذا شاء شيئاً شاءوه ، فمشيئة الولى لاحقة ومترتبة على مشيئة الله ، وفى ضوء ذلك يفسرون دعوة يوسف : « رب السجن أحب إلىَّ مما يدعوننى إليه » فالله قد قدر بحكمته على يوسف السجن فجرى حكم القدر على لسان يوسف ، وإلا فكيف يدعو إنسان على نفسه بالسجن ، ثم الحديث القدسى : من عادى لى وليًّا فقد آذنته بالحرب ، ومازال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أُحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وعينه التى يبصر بها ، ويده التى يبطش بها . . « فلما كان الصوفى الواصل فاقد الإرادة – كريشة فى فلاة – تجرى عليه أحكام القدر فإن ما يجرى على لسانه من دعاء ليس إلا حكم القضاء . فليس الدعاء علة الإجابة ، وإنما لا حق على حكم القضاء .

(ب) فى ضوء ذلك يفهم رأى كبار الصوفية فى الكرامة إذ اشترطوا لها شروطا ثلاثة :

١ – يجب على الولى سترها وإخفاؤها ، لأنها جانب من السر الذى يجب عدم البوح به ، ومن باح به استحل دمه :

بالسر إن باحوا تباح دماؤهم
وكذا دماء البائحين تباح

٢ – أنه لا يصح للولى أن يدعيها أو أن يلحظها أو أن يسكن إليها ، لأن ذلك يخرجه من إرادة الله إلى إرادته ويخرج الكرامة عن أن تكون فعلا خالصًا لله .

٣ – لا يقدح عدم وجود الكرامة فى كون الولى وليًا ، بل قد يكون من لم تظهر له كرامات أفضل ، لأن الأفضلية هى بزيادة اليقين لا بظهور الكرامات [٤١] .

لم يرع المتصوفة المتأخرون وأدعياء التصوف هذه الشروط ، ولم يفهم المريدون حقيقة الكرامة ، الأمر الذى أدى إلى أن تصبح الكرامات مدخلا للغيبيات والخرافات . وأن يتحمل التصوف وزر ما ران على الفكر الإسلامى من تأخر وجهالة .

(٤١) القشيرى . الرسالة ص ١٥٩ وانظر الهامش من شرح زكريا الأنصارى .

(جـ) والكرامة بعد ذلك ليست عسيرة على التحليل السيكولوجى حتى يبدو اللامعقول مستساغا مقبولا ، فحين تفشى الظلم وانقطع أمل الناس فى الإصلاح من حكام الظاهر منذ أواخر عصر المماليك ، ساد الاعتقاد بين مريدى التصوف بحكومة الباطن إذ يحكم الكون ويتحكم فى البلد أولياء من أقطاب وأبدال ونقباء * .. فعوض لهم الخيال آلام الواقع ومكنه فى نفوسهم ، وغالباً ما يكون حكام الباطن من الفقراء من أصحاب الحرف .

والحسن بن على سبط النبى بعد أن تنازل لمعاوية عن حكومة الظاهر – وما ترتب على ذلك من صدمة الأتقياء ومحبى أهل البيت – هو فى رأى السيوطى أول الأقطاب ، وقد تبادل الصوفية والشيعة هذا الاعتقاد بالصوفية باطنيًّا والشيعة سياسيًّا ، والفريقان ثائران على الظاهر ساخطان عليه .

وحينما وصل السيد البدوى مصر وقد أصابته مشقة السفر بالمرض إذ أصيب بالرمد لا يصدق جهلة المريدين أنه يمكن أن يسرى على الأولياء نواميس الطبيعة البشرية ، فعوضوه عن ذلك أن أصبح من أهل الخطوة الذى قطع فى مسيرته إلى مصر المسافة من الموصل إلى البصرة فى خطوات معدودات ! !

* على رأسهم الغوث – لاحظ دلالة هذا اللفظ .

هكذا يعيش الناس حين يصدمهم الواقع بآلامه ، وحين لا يرون فى العلم إلا عقبة تحول دون معرفة الله ، وحين يلغون عقولهم لأنها لا تسمح بنور الله بالإشراق على القلوب . . يصدقون الوهم ويجسدون الخيال ، وقد التبس عليهم الأمر بين إلهام الرحمن ووسواس الشيطان ، استحوذ عليهم الشيطان ثم هم يحسبون أنهم يحسنون صنعًا .

٢ – الشطحات :

عرف الجرجانى الشطح بأنها كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى تصدر من أهل المعرفة باضطرار واضطراب ، أو هو وجد عنيف تشعر به النفس حينما تكون فى حضرة الإلوهية فلا تستطيع الكتمان ، فإن اشتد بالصوفى الوجد وكان فى حال سكر وفقد الوعى أو الشعور فإنه يسمع فى نفسه هاتفاً فينطق عما طاف به ، وكأن الحق سبحانه هو الذى ينطق بلسانه ، وقد اختلف الصوفية أنفسهم فى الحكم على الشطحات ، فبينما دافع الجنيد بن محمد شيخ الطائفة (ت ٢٩٨) عن البسطامى (ت ٢٦١) وشطحاته سبحانى سبحانى أنا ربكم الأعلى حين جاءه من ينكر عليه ذلك ، إذ رد قائلاً : إن الرجل مستهلك فى شهود الجلال ، فنطق بما استهلكه لذهوله فى الحق عن رؤيته إياه ، فلم يشهد إلا الحق تعالى ، فنعته فنطق به . . ألم تسمعوا مجنون بنى عامر لما سئل عن اسم نفسه قال :

ليلى ، فنطق باسمه ، بينما أوّل جماعة من الصوفية عبارات مستبشعة مستنكرة كما أول أبو العباس المرسى (ت ٦٨٥ هـ) قول الحلاج (ت ٣٠٩ هـ) على دين الصليب يكون موتى ، أنه يموت على دين نفسه فإنه هو الصليب وكأنه قال أنا أموت على دين الإسلام غير أنه يموت مصلوبًا ، نجد جماعة آخرين ينكرونها * يقول عبد القادر الجيلانى (ت ٥٦١ هـ) إذا كانت فى حال الصحو فهى من الشيطان ، وإن كانت فى الغيبة فلا يقام لها حكم ، وإن كان الرأى السائد هو الاعتذار عما يصدر عن الصوفية من شطح باعتبارهم فى حالة سكر ، وهو ما عبر عنه خصم للصوفية إذ يقول ابن تيمية : إن بعض ذوى الأحوال قد يحصل له فى حال الفناء سكر وغيبة عن السوى فيقول : سبحانى وما فى الجبة إلا الله أو نحو ذلك مما يؤثر عن البسطامى وكلمات السكران تطوى فلا تروى ولا تؤدى ، وإن أمكن التجاوز عما أثاره هؤلاء الصوفية من فتنة للناس بشطحاتهم وهى فتنة أراد كل من البسطامى والحلاج ألا

---

* أنكر الغزالى الشطح ولكنه اعتذر عن أقوال البسطامى ، أما إنكاره فالشطح عنده دعاوى عريضة فى العشق مع الله حتى ينتهى بعض الصوفية إلى دعوى الاتحاد . . . وقد وجد فيه الأدعياء بطالة من الأعمال ، وتلقف الأعبياء كلمات مخبطة مزخرفة فإن أنكر عليهم ذلك قالوا الإنكار مصدره العلم والعلم حجاب ، ويرى الغزالى عظم ضرر الشطحات على العوام إلى حد أنه يستبيح دم صاحبها إذ لا فائدة من كلام يشوش القلوب ويحير الأذهان ، يقول الرسول (ما حدث أحدكم قوماً بحديث لا يفقهونه إلا كان فتنة عليهم) الإحياء جـ ١ ص ٣٢

يتحمل تبعاتها ، إذ رد الأول على من قال له : يبلغنا عنك فى كل وقت أشياء ينكرها وذلك بقوله : إنما يخرج الكلام منى على حسب وقتى . ويأخذه كل إنسان على حسب ما يعقله ثم يسببه إلى . كذلك اعتبر الثانى أن من يشهد عليه بالكفر أحب إليه وإلى الله ممن يشهد له بالولاية ، لأن من يتعصب لدينه أحب إلى الله ممن يحسن الظن به . فإن قضية الشطح يجب أن تطرح على اعتبار معيار التفرقة بين صدورها فى حال صحو فتكون من الشيطان أو فى حال سكر حتى لا يقام لها حكم . وإن كان الصوفى فى حال الشطح فقد الوعى فما أدراه إن ما أرتآه لمسة من الملك لا من الشيطان ، وأنها إلهام وليست وسواسا . يشير الغزالى إلى ما يقع للصوفية من غرور إذ يلتفت الصوفى إلى ذاته بعد إشراق نور الله عليه ، فيتراءى له جمال قلبه فيسبقه لسانه معبرا عن دهشته قائلاً : أنا الحق ، ذلك أنه لم يتضح له ماوراء ذلك ، والتبس عليه المتجلى بالتجلى فيه ، كما يلتبس على المرء ما فى الزجاج بالزجاج كما قيل :

رق الزجاج ورقت الخمر فتشابها وتشاكل الأمر
فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر[٤٢]

ويذكر ابن الجوزى عن أبى حمزة أنه دخل دار الحارث المحاسبى ،

---

(٤٢) الغزالى : إحياء علوم الدين جـ ٣ ص ٣٤٧ .

فبينما هو مستغرق فى سماع حديث الحارث مأمأت شاة ، فشهق أبو حمزة شهقة وقال : لبيك ياسيدى لبيك ! ! فغضب الحارث المحاسبى[٤٣]

حقيقة أن كثيرًا من الصوفية قد تحصن من أحابيل الشيطان* فى الأحوال والشطحات بالكتاب والسنة ، يقول الجنيد (ت ٢٩٨ هـ) : إن النكتة لتقع فى قلبى من جهة الكشف فلا أقبلها إلا بشاهدى عدل من الكتاب والسنة ، ويقول الدارانى (ت ٢١٥ هـ) ربما تنكت الحقيقة قلبى أربعين يوماً فلا آذن لها أن تدخل قلبى إلا بشاهدين من الكتاب والسنة[٤٤] ، ويقول أبو الحسن الشاذلى (ت ٦٥٦ هـ) : إن عارض كشفك الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة ودع الكشف وقل لنفسك : إن الله تعالى قد ضمن العصمة فى الكتاب والسنة ولم يضمنها لى فى جانب الكشف والإلهام ولا المشاهدة ، مع أنهم أجمعوا على أنه لا ينبغى العمل بالكشف ولا الإلهام ولا المشاهدة إلا بعد عرضه على الكتاب والسنة ، ولكن التمسك

---

(٤٣) ابن الجوزى : تلبيس إبليس ص ١٦٩ .

* يشير الغزالى إلى أنه لا يخلو قلب عن أن يكون للشيطان فيه جولان بالوسوسة وأن العبد إذا لم يمعن النظر بعين البصيرة التبس عليه الأمر ، فلا يفرق بين لمة الملك ولمة الشيطان « وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون » أعمال ظنوها حسنات وهى سيئات

(٤٤) السراج الطوسى : اللمع فى التصوف ص ١٤٦ .

بالآداب والسنة لم يمنع كثيرًا من الصوفية عن الشطح ، مادامت العبارات تصدر عنهم باضطرار ، فمع كثرة شطحات البسطامى فى سكره نراه فى صحوه يقول : لو نظرتم إلى رجل أعطى من الكرامات حتى تربع فى الهواء فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهى وحفظ الحدود وأداء الشريعة ، والحلاج الذى أدانه الجنيد شيخ طائفة الصوفية – أحدثت ثغرة فى الإسلام لا يسدها إلا رأسك – احتار فى أمره قاضى المالكية أبو العباس بن سريج : ما أراه إلا حافظاً القرآن عالماً به ماهرًا فى الفقه عالماً بالحديث والأخبار والسنن ، صائماً الدهر قائماً الليل ، يعظ ويبكى ويتكلم بكلام لا أفهمه فلا أحكم بكفره .

أريد أن أخلص من ذلك كله إلى أن الشطح فى التصوف جموح ، وأن هذا الجموح لا يكبحه قيد الشريعة وحده ، وإنما لابد لكل لجام من طرفين أو قيدين : قيد الشريعة وقيد العقل ، ذلك العقل الذى خلفه الصوفية وراءهم ظهريًّا ، كأن انتهاج المتكلمين والفلاسفة منهج العقل مسوغ للاستغناء عنه ، لقد شبه الغزالى العقل بالعين كما شبه الشرع بالشمس التى يغمر نورها الأشياء فالعقل للشرع نور على نور[٤٥] وكيف يستغنى عن العقل وبه يعرف الشرع ؟

---

(٤٥) الغزالى : ميزان العمل ص ٣٠ ومعارج القدس ص ٥٢ .

هكذا يتضح أن التصوف ينطلق عادة من نقطة بدء سليمة ومقبولة شرعاً وعقلاً : استكمال نقص فى سائر المذاهب والسير ، وتصحيح مواقف الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة ومناهجهم ، ولكن إذ لا يجد لجاماً من العقل يكبحه ، بعد أن توهم معظم الصوفية إمكان الاستغناء عنه — فقد تردى التصوف بأهله إلى أشد الآفات نكرًا : طرح العلم ، وتفشى الجهل [*] ، ودعاوى الشطح بعد غياب العقل .

* * *

[*] وشهد شاهد من أهلها من طائفة الصوفية - يقول سهل التسترى : احذر صحبة ثلاثة من أصناف الناس · الجبابرة الغافلين والقراء المداهنين والمتصوفة الجاهلين .

ثالثاً : فى ما ينفرد به التصوف عن سائر مظاهر الفكر الإنسانى بعامة والإسلامى بخاصة

١ - فى أن التصوف تجربة ذاتية ومنهجه الذوق :

التصوف فى جوهره تجربة روحية تخص الصوفى الذى يعانيها ويكابدها ، مصدر هذه المعاناة إرادة عارمة من الصوفى أن يتصل بالله ، ولما كانت هذه الأحوال تخص من يعانيها فضلا عن أنها لا تخضع لحكم العقل ومقولاته ، فإنه يحق للصوفية أن يعترضوا على كل من يحاول أن يزن تجاربهم وتعبيراتهم عنها بميزان العقل ، لأن العقل وقوانينه مشترك بين الناس جميعاً أما التجارب الصوفية فلا تخص غيرهم ، ومن ثم كانت دعوتهم إلى من أراد أن يفهم إشاراتهم أو أن يدرك سر أحوالهم أن يكابد ويعانى : ذق مذاق القوم ثم انظر ماذا ترى ، إن علومنا ذوقية بحتة ، قد أتيناك فاعلين لا قائلين ولا مفكرين ، كذلك يحق للصوفية أن يعترضوا على حكم العقل لأنه مقيد بعالم الشهادة عاجز عن إدراك أسرار عالم الغيب .

وإذا كانت التجربة الصوفية حالا ذاتية فإنه يلزم عن ذلك نتيجتان :

١ - أن تتفاوت التجارب وفقاً لمقام كل صوفى فى الطريق ، ووفقاً للاستعداد الروحى لكل منهم ، ومن ثم إن تختلف تعبيراتهم ، وأن لا تتفق أحوالهم يقول رويم بن محمد البغدادى : الصوفية بخير ما اختلفوا فإن اتفقوا فلا خير فيهم ، ذلك أن اتفاقهم إنما يعنى أنهم احتكموا إلى شىء مشترك يجمعهم : إنه العقل ، تماماً كما تتفق الفرقة الواحدة فى أصول عقلية تجمعهم ، وحينئذ لن يصبحوا صوفية .

٢ أن تتفاوت أحوال الصوفى الواحد فى أوقاته المختلفة وفقاً لاستعداده وحالته النفسية وترقيه فى الطريق ومن ثم قيل : الصوفى ابن وقته .

وإذا كانت نقطة البدء فى أى نشاط عقلى - كالفلسفة - « أنا أفكر » - أو أنا أشك باعتبار الشك مظهرًا للتفكير ، فإن منطلق التجربة الروحية التى هى جوهر التصوف « أنا أريد » وهذه تعنى معنيين متناقضين :

١ - رغبة عارمة من الوجدان الباطن للصوفى فى معرفة الله والاتصال به ، وفى إفناء ذات فانية فى ذات أبدية .

٢ - أن يسقط الصوفى إرادته تماماً فلا يبقى من ذاته فعل ولا حركة ليكون الفاعل والمريد على الحقيقة هو الله . ومن ثم جاء قول الجنيد بن محمد : التوحيد هو إسقاط الياءات ، فلا يصح أن يقول الصوفى : لى

أو بي أو مني أو إليّ وإنما يضيف ذلك كله إلى فاعله الحقيق .

وإذ يقوم الصوفى برياضاته الروحية اجتهادًا أو يصطفيه الله لاجتياز هذه التجربة الروحية اجتباء منه ، فإنه فى حال هذه التجربة يتعرض لمعنيين متناقضين :

١ – القابلية الصرفة إذ تنعدم فاعلية عقله الواعى : طفل فى حجر الحق – ريشة – من فلاة* .

٢ – سورة روحية غامرة نتيجة وجد فاض عن معدنه ، يستغرق الصوفى كله ، فيصيبه باضطراب جامح[٤٦] وتجتاح هذه الحالة الوجدانية الصوفى منذ بدء الطريق حتى نهايته ، ففى البدء يتعرض لانقلاب روحى شامل يغير مجرى حياته تماماً كأنه « ميلاد جديد » ، إنه الميلاد الروحى الذى غيّر مجرى حياة كل من رابعة العدوية وإبراهيم بن أدهم ، وغالبًا ما يتعرض الصوفى قبيلها لأزمة روحية تتفاوت حسب حالته حدة أو خفة ، فقد اضطربت أحوال الغزالى حتى عقل لسانه وعجز عن التدريس وألم به الغم ، فعزف عن الطعام وأعرض عن الحياة والمال والأولاد والأصحاب ، حتى إذا بلغ الصوفى تمام الفناء فنى عن

---

* يستند الصوفية فى ذلك إلى حديث : قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء .

(٤٦) د . أبو العلا عفيفى : الثورة الروحية فى الإسلام ص ١٩ – دار المعارف ١٩٦٣ .

أنيته وبقى الله . يقول أبو يزيد البسطامى : خرجت من بايزيديتى كما تخرج الحية من جلدها ونظرت فإذا أنا هو .

ويستشعر الصوفى باللذة والألم معًا ، سعادة غامرة لشعوره بالوجود فى الحضرة الإلهية ، يقول قائلهم : لو علم الملوك ما نحن عليه لقاتلونا بسيوفهم ، وألم التمزق النفسى بالحق لا تحتمل التجلى الإلهى ، « فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقاً » ويقول الحلاج معبرًا عن هذا الألم . . ولا يستقر عني لحظة فاستريح .

ولما كانت التجربة الروحية لازمة عن شوق ملح من الوجدان الداخلى فى معرفة الله والاتصال به ، فقد لزم عن ذلك أن يلازم التصوف حب إلهى ، إنه المنحنى الخطير فى افتراق التصوف عن الزهد ، ولا يختص بالحب الإلهى بعض الصوفية كرابعة وعمر بن الفارض دون البعض الآخر ، وإنما يلزمهم جميعاً ويظل ملازمًا لهم — أيًا كان الجانب الذى غلب عليهم — فى جميع المقامات والأحوال ، إذ لولاه لما تحرقت النفس شوقًا إلى سلوك الطريق الصوفى ولما تحملت المكاره من صيام وقيام ولا صبرت على المكابدات . ورياضات الطريق ، يقول الغزالى : المحبة هى الغاية القصوى من المقامات ، والذروة العليا من الدرجات ، فما بعد المحبة مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها وتابع من توابعها كالشوق والأنس والرضا ، ولا قبل المحبة مقام إلا وهو

مقدمة من مقدماتها كالتوبة والصبر والزهد .

في ضوء ما سبق يتضح ما يأتي :

١ – يلتمس معنى التصوف في حياة الصوفية لا في منطقهم ، إذ التصوف في حقيقته سلوك عملي لا أقوال نظرية .

٢ – أن منهج التصوف هو الذوق ، ذلك ما التزم به رجالهم وما ألزموا به كل من أراد أن يتعرف على طريقتهم .

٣ – من الطبيعي ألا يكون للعقل مدخل في هذه التجربة الروحية .

٤ – انفرد التصوف عن سائر مظاهر الفكر منهجاً وموضوعاً ، وقد حرص الصوفية على هذا الاستقلال بإبعادهم العقل من جهة ، وتفرقتهم بين العلم والمعرفة من جهة أخرى ، فالأول نتاج العقل ، بينما المعرفة ثمرة الذوق ، والعلم إدراك حقيقة من حقائق الموضوع المعروف ، بينما المعرفة حال تعانيها النفس حين تحترق شوقاً إلى الاتصال بالله ، فيها يتلقى القلب مايلقنه من إلهام إلهي .

وقد حرص الصوفية على أن يبعدوا الفلسفة فيما اعتبروه بيتاً لهم لا يدخل فيه غيرهم ، إذ لا سبيل في رأيهم إلى معرفة الله بالعقل ، وليس من شأنه أن يخوض في عالم الغيب وهو مقيد بعالم الشهادة . أعلم أن الفلسفة إن علمتك شيئاً فقد علمتك نهاية الشوط الذي تستطيع أن تجري فيه في ميدان العقل ، ولكنها لا تخبرك بشيء من الميادين الأخرى

التى فى استطاعتك أن تجرى فيها [٤٧] ، إذ كيف يدرك الفيلسوف موضوعاً متناهيًا بأداة متناهية ، وكيف يطبق مقولات العقل على عالم لا يخضع بطبيعته لهذه المقولات ، ومن حق الصوفية أن يدعوا ذلك ، ومن حقهم علينا أن نوافقهم على كل دعاويهم ، وأن نرضى استبعادهم الفلسفة عن ميدانهم ، إذ هو بيت لهم لا يدخله سواهم * فموضوعهم الوصول إلى الله ومنهجهم الذوق ، ووسيلتهم الحب الإلهى ، وطريقهم تجارب روحية ذاتية ومعرفتهم علم لدنى وأنوار إلهية .

إن كان ذلك كله من حقهم فإنه لا يحق لهم على الإطلاق أن يفتئتوا على ميادين غيرهم ، فلا يحق للصوفى أن يفسر الكون – عالم الشهادة – أو أنه يقدم نظرية فى تفسير الوجود أو المعرفة ، ليس من حقهم الافتئات على الحق المشروع للفلسفة فى تفسير العالم ، وتحليل قيمه ، إنه إذا كان من حق الصوفية أن يعترضوا على الفلاسفة فى محاولتهم تفسير عالم الغيب وفقا لمقولات العقل فإنه من حق الفلاسفة أن يعترضوا كذلك على محاولة الصوفية تفسير عالم الشهادة وفقاً لمنهج الذوق ، وإذا كان العقل لا يصلح لمعرفة الله والوصول إليه فإن الذوق بدوره لا يصلح لمعرفة العالم وتفسيره .

---

(٤٧) د . أبو العلا عفيفى : الثورة الروحية فى الإسلام ص ١٧ .

* الصوفية هم أهل بيت واحد لا يدخل فيه غيرهم (القشيرى ص ١٢٧) .

ويعدُّ الحلاج (ت ٣٠٩ هـ) نقطة البدء فى هذا التجاوز الخطير للتصوف ، فموقفه بمنظار صوفى ليس فحسب أنه باح بالسر فاستحل دمه ، فقد باح قبله البسطامى (ت ٢٦١ هـ) ولكن الصوفية تغاضوا عنه ، دافع عنه الجنيد شيخ الطائفة ولم يدافع عن الحلاج : « أحدثت ثغرة فى الإسلام لا تسدها إلا رأسك » ، والواقع أنه أحدث ثغرة فى التصوف لم تسد ، ذلك أن شطحات البسطامى عبارات عابرة أما الحلاج فقد أقحم التصوف فى ميدان الفلسفة بمحاولة تفسير الوجود : تجلى الحق لنفسه فى الأزل قبل أن يخلق الخلق ، وجرى له فى حضرة أحديته مع نفسه حديث لا كلام فيه ولا حروف ، وفى الأزل حيث كان الحق ولا شيء معه نظر إلى ذاته فأحبها وأثنى على نفسه ، فكان هذا تجلياً لذاته فى ذاته فى صورة المحبة المنزهة عن كل وصف وكل حد ، وكانت هذه المحبة علة الوجود ، والسبب فى الكثرة الوجودية ، ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتى ماثلا فى صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها ، فنظر فى الأزل وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه ، وهى آدم الذى جعله الله صورته أبد الدهر ، فكان آدم من حيث ظهور الحق بصورته هو هو.

وزاد أمر افتئات التصوف على الفلسفة حتى أصبحت نظريات متكاملة فى تفسير الوجود والمعرفة والقيم ، بما فى ذلك المنطق لدى

السهروردى وابن عربى والجيلى ، ونظرة سريعة إلى هذه النظريات تكشف عما يأتى :

١ – لا يستطيع الصوفية المتفلسفون أن يدعوا أنهم توصلوا إلى هذه النظريات بمنهج الذوق أو أنها تجربة روحية .

٢ – لا يمكن الحكم على هذه النظريات بأنها تتويج الذوق لعمل العقل كما هو الحال لدى أفلوطين وأسبينوزا ، لأن هذين وأمثالهم فلاسفة تصوفوا ، أما السهروردى وابن عربى فهم صوفية تفلسفوا ، وليس من حقهم أن يدعوا أنهم توجوا بالعقل عمل الذوق ، لأن الذوق فى رأى الصوفية أسمى من العقل .

٣– ليست هذه النظريات على الإطلاق إلهامات الهية أو فيوضات ربانية ، كيف وقد اعترف السهروردى أنه استقاها من حكمة زردشت وفلسفة أفلاطون فضلا عن أفلاطين .

هكذا تعد هذه النظريات بمعيار صوفى بحت شيئاً غريباً تماماً على التصوف إن لم تكن مسخًا له ، ويكون هؤلاء الصوفية المتفلسفون قد ارتكبوا خطأ منهجيًا خطيرًا فى حق التصوف فضلا عن خطيئة دينية إذ افتتن الناس والتبس عليهم أمر التفلسف بالاعتقاد .

٢ – فى أن التناقض نسق التصوف :

تلتزم الفلسفة بالمنطق وقوانين الفكر ، ولايسمح التفكير المنطقى باجتماع المتناقضات ، كما لابد أن يراعى كل فيلسوف فى مذهبه اتساق أفكاره مهما تعددت مباحثه وإلا كان التعارض مظهرًا للتهافت ، ومع التزام الفلاسفة بأصول الاستدلال القائمة على مراعاة عدم التناقض ، فإن بعض الفلاسفة قد أدركوا عدم التطابق بين منطق الفكر ومنطق الوجود . فبينما لا يسمح الأول بالتناقض بأى حال فإن جوانب الوجود لا تفسر إلا فى ضوء التناقض . إنه وحده الذى يفسر لغز الوجود فى فلسفة هيرقليطس ، إذ أنه كامن فى أعماقها ، إذ لا يتسنى تفسير الوجود إلا من خلال صراع الأضداد ، فالحرب أب الأشياء جميعًا ، وكما أن توافق اللحن فى تنافر النغم ، وكما أنه لابد من توتر بين الأوتار والعود حتى يصدر النغم الجميل ، كذلك التوافق الخفى فى الحياة وفى الوجود أنه حصيلة صراع المتضادات ، يشتهى الإنسان الصحة والراحة والشبع ويكره المرض والشقاء والجوع ، مع أن نهاية المرض والشقاء والجوع يعنى اختفاء الصحة والراحة والشبع ، لأن توقف الصراع فى الحياة يعنى خراب العالم ودمار الكون (٤٨) ، لقد أخطأ هوميروس حين قال : لو أن

---

(٤٨) Wheelwright: Heraclitus P. 72.

التنازع زال بين الآلهة والبشر ، إنه لو حدث هذا لتوقفت الأشياء كلها عن الوجود .

وإدخال التناقض الوجودى - لا اللفظى ولا المنطق - فى تفسير الكون يتخذ عادة مظهرين :

الأول : بأضدادها تعرف الأشياء وهذا معنى بسيط ساذج : لولا الصحة ما عرف المرض ، ولولا الشقاء لما نعمنا بالسعادة .

الثانى : صراع المتضادات وانبثاق النقيض عن النقيض ، يقول هيرقليطس عن القوس : اسمه الحياة وفعله الموت *، تغتسل الخنازير فى الوحل والدواجن فى التراب .

ويشار عادة إلى هيرقليطس على أنه الفيلسوف الغامض ، وقد وصفه سقراط بقوله . إن ما فهمته منه شيء رائع ، أما ما لم أفهمه فإننى أؤمن بصحته غير أنه يحتاج إلى غواص من ديلوس [٤٩] ، كما يشار إليه على أنه الأب الحقيقى للديالكتيك كنسق فلسفى يبلغ ذروته لدى هيجل ، ولكن الأمر الذى يهمنا هنا أن هيرقليطس بفلسفته هذه قد مس جوهر التصوف ، وقد أشار راسل إلى أهم صفتين للتصوف : أولاهما الإلهام

---

* يشير لفظ يونانى واحد إلى كل من القوس والحياة ولكن هيرقليطس يقصد أن الحياة والموت وجهان لحقيقة واحدة تحدثان وفقا لمبدأ صراع الأضداد .

(٤٩) د . عبد الغفار مكاوى : مدرسة الحكمة ص ٢٢ - دار الكاتب العربى - القاهرة .

أو البصيرة أو الذوق فى مقابل الحس أو العقل لدى الفلاسفة ، أما الثانية فهى اعتقـاد فى الوحدة ورفض الاعتراف بالتعارض أو التباين أيًّا كان ، وقد أرجع ذلك إلى العوامل الآتية :

١ – بعد أن رفض الصوفية العقل كمصدر لمعرفة يقينية كان من الطبيعى أن يرفضوا قوانينه وعلى رأسها قانون عدم التناقض .

٢ – أن الاعتقاد بالكثرة والتعارض بين الموجودات مرتبط بعالم الظواهر – أو عالم المحسوسات – وقد رفضه الصوفية موقفاً ومسلكاً ومذهباً ، يؤمن الصوفية إذن ابتداء من وحدة الشهود إلى وحدة الوجود أن الجزئيات المتعارضة والموجودات المتكثرة المتعددة المتنافرة ليست إلا أشباحا جسدها الوهم إذ تختفى وراءها الوحدة المطلقة .

٣ – يرجع راسل إيمان الصوفية بالوحدة وراء الكثرة إلى عامل سيكولوجى إذ التصوف فى نظره موقف إزاء الحياة لا مذهب عن العالم* : ألا وهو ما يضفيه الإيمان بالوحدة من شعور بالأمن أو السلام فى أحضان اللانهائية (٥٠)**

ويحق للصوفية أن يستندوا فى نسقهم هذا إلى القرآن ، إذ تتجلى

---

* ولكنه أصبح مذهبا عن العالم فى النظريات الفلسفية فى التصوف .

** التعبير الصوفى عن ذلك هو الصوفية أطفال فى حجر الحق .

(٥٠) B. Russell: Mysticism and Logic P. 8.

عظمة الله فى الكون فى انبثاق النقيض عن النقيض : يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى (يونس ٣٠ ، ٣١) و (الروم : ١٩) . « إن الله خالق الحب والنوى يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى ، ذلكم الله » . . (الأنعام : ٩٥) « الذى جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون (يس : ٨٠) ، استقى الصوفية من هذه الآيات الدالة على عظمته وقدرته – عز وجل – مفهوم التناقض ليجعلوه لطريقتهم مسلكاً ومذهباً ونسقاً ومنهجاً .

أما المسلك فقد عبر عنه شيخ طائفتهم الجنيد بن محمد بقوله : يوجد الإنسان بالحضور ويفقد بالغياب ، ذلك علم العامة المعروف ، وسبيل وجودهم الموصوف ، فأما أهل الخاصة والخاصة المختصة ، فإن حضورهم فقد ، ومتعتهم بالمشاهدة جهد .

وفى المسلك أيضًا يقول جلال الدين الرومى : ذلك المكروه الذى يصيبنى به أكثر إطراباً لى من الرباب ، يا من جفاؤه أحسن من الصفاء ، وقهره أحب إلى من لطفه ، هذه نارك فكيف نورك ، وهذا المأتم فكيف العرس ، أنوح وأخشى أن يستمع لنواحى فيخفف عنى هذه الشدة كرباً ، إننى عاشق قهره ولطفه فأعجب لعاشق الضدين ، والله لئن جاوزت هذا الشوك إلى البستان لأنوحن نواح البلبل فأعجب لبلبل يفتح فاه ليأكل الشوك والورد ! أى بلبل هذا ؟ ويقول أيضاً : ليس

عجباً أن تفر الشاة من الذيب ، العجب أن يكون لها منه حبيب ، إن الحياة من اصطلاح الأضداد .

وأما المذهب فقول الرومى أيضاً : إن ما يبدو تناقضاً إنما هو انسجام غير مفهوم . . فكيف يضحك المرج فى الربيع إذا لم يبك الشتاء ، وكيف ينال الطفل اللبن بغير بكاء ، كذلك يلقى رجل الطريق الخير والشر راضياً موقناً بأن الألم يكمل ويرقى حتى يبلغ غايته .

وفى المذهب أيضاً يدعو شيخ من الصوفية – محيى الدين بن عربى ربه قائلاً : اللهم يامن ليس حجابه إلا النور ولا خفاؤه إلا شدة الظهور ، أسألك بك فى مرتبة إطلاقك عن كل تقييد .

والتصوف نسق قائم على التناقض ، فالصوفية من جهة يدينون بالجبر ولكنهم من جهة أخرى أهل مجاهدات ومكابدات ، يكاد الجبر باسم التوكل يكون مرادفاً لمعنى التصوف عندهم فالتصوف لدى ممشاد الدينورى إسقاط الاختيار مع صحبتك للخلق ، كذلك يتخذ التوحيد فى مفهوم له معنى الجبر ، إذ التوحيد ليس مجرد إسقاط كثرة الأرباب وإنما إسقاط كثرة الأسباب ، ذلك أن الوسائط والأسباب مسخرات بأمره ، ولا يجتاز الصوفى مقام التوكل حتى يسقط إرادته ويتجرد من التدبير راضيا بأحكام المقادير .

ولكن من ناحية أخرى جاهد الصوفية النفس حق الجهاد ، فمن ظن

أنه يفتح له شيء من هذه الطريقة أو يكشف له عن شيء منها بغير لزوم المجاهدة فهو فى غلط ، وهداية الله ثمرة المجاهدة : (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) « العنكبوت : ٦٩ » ، ويعنى الصوفية بالاجتهاد مجاهدة الجسم والنفس معًا ، إذ لابد من إخماد الصفات البشرية ومفارقة الطبيعة الشهوية ، وقد انبثق عن هذا الشق المتناقض بين التوكل والمجاهدة ولزوم الجانبين معا أن اعتبر بعض الصوفية أن الوصول إنما يتم باجتباء من الله قبل اجتهاد العبد بينما ذهب آخرون إلى أنهم بعد المجاهدات والمكابدات يكشف لهم جليل المعانى .

هكذا يتضح النسق الأصيل من التناقض فى التصوف ، والاجتباء والاجتهاد ، التوكل والجهاد ، قوم آمنوا بالجبر إلى حد أن جعلوا أنفسهم كريشة فى فلاة تذروها الرياح بين يدى المقادير ولكنهم مع ذلك أصحاب الجهاد الأكبر : جهاد النفس .

وقد ترتب على هذا النسق من التناقض أن اتخذت الألفاظ والمصطلحات معانى مخالفة لمعناها المألوف ، بل إنهم يمجدون ما اصطلح الناس أن ينفروا منه وأن يستهجنوه كالعبودية والفقر وخمول الذكر .

كذلك يعبر الصوفية عن نسق التناقض وانبثاق النقيض عن النقيض فى كثير من تعبيراتهم : العبودية شهود الربوبية ، من أراد الحرية فليصل العبودية ، حقيقة الحرية فى كمال العبودية ، فلكى تكون لله عبداً حقًّا

يجب أن تكون عن النفس والأغيار حرًّا .

وكان لابد أن يتسق المنهج مع النسق ، ومن ثم انفردت كتب القوم بعرض مقاماتهم وأموالهم مثنى مثنى وبينها تعارض : الفناء والبقاء - الغيبة والحضور - الصحو والسكر - المحو والإثبات - الستر والتجلى - الحرية والعبودية - الشريعة والحقيقة - الرجاء والخوف - القبض والبسط - الهيبة والأنس - الجمع والفرق ، فهذا المنهج فى العرض هو وحده الذى يتسق تماماً مع طريق القوم ومذهبهم ، ومن الخطأ أن يغفل القارئ عن حقيقة التناقض فى التصوف ويظن أن مقصدهم أسلوب من أساليب البلاغة أو البيان ، بل فى ضوء التناقض وحده يجب أن تفهم أدعيتهم وعباراتهم : أتوب إليك بك منك إليك ، يامن به ومنه وإليه يعود كل شيء ، أعوذ بك منك .

وعن هذا النسق من التناقض انبثقت جوانب كثيرة من إيجابيات التصوف وسلبياته ، أما الإيجابيات فقد تسنى للتصوف أن يحل إشكالات عسيرة استعصت على الحضارة الإسلامية فكراً وواقعاً . وأما السلبيات فقد لزمت عن دقة نسق التناقض دقة لم يلتزم بها كثير من الصوفية إن هوت بهم إلى مزالق خطيرة عقيدة وفكراً .

١ – إيجابيات نسق التناقض :

(أ) فى مجال الفكر : التصوف مخرج لأزمة الفلسفة بعد « تهافت الفلاسفة » – للغزالى :

حاول فلاسفة الإسلام قبل الغزالى – كالفارابى (ت ٣٣٩ هـ) وابن سينا (ت ٤٢٨ هـ) التوفيق بين الدين والفلسفة فالدين فى رأيهم سعى إلى الحق عن طريق الوحى والفلسفة تسعى إلى الحق عن طريق العقل ، والحق لا يعارض الحق ، ولكنهم كانوا إلى جانب الفلسفة أميل ، وكانت الفلسفة فى تصورهم التزاما بآراء أفلاطون وأرسطو ، فهما على حد تعبير الفارابى مبدعا الفلسفة ومنشئا أصولها ومتمما فروعها ، ويعول عليهما فى قليلها وكثيرها ، ويرجع إليهما فى يسيرها وخطيرها ، وقد أدى بهم هذا الالتزام مع ترجيح جانب الفلسفة على الدين فى مواضع الخلاف إلى آراء خطيرة تمس العقيدة ، الأمر الذى أدى بالغزالى أن يكفرهم فى ثلاث مسائل :

- قولهم بقدم العالم .
- قولهم بعلم الله بالكليات دون الجزئيات .
- قولهم بحشر الأرواح دون الأجساد

ولم يكن الغزالى فى تكفيره إياهم يدافع عن مذهب كلامى معين ،

وإنما نصف نفسه مدافعاً عن العقيدة الإسلامية بعامة مستع
المتكلمين جميعاً ، لأن خلافه معهم فى التفاصيل ولكنه مع الفا
الأصول ، وعند الشدائد تذهب الأحقاد ، كذلك لم يتعرض
للفلاسفة إلا بعد دراسة عميقة للفلسفة ، وقد هاجم الفلسفة
الفلسفة لا بسلاح الدين ، وذلك أجدى وأبعد أثراً ، خلاص
تعرضت الفلسفة لأزمة طاحنة كادت تقضى عليها وتفضى إ
دورها فى الفكر الإسلامى ، ولم يجد فى انتشالها دفاع ابن ر
الفلسفة أو انتقاده للغزالى ، ذلك أن الغزالى كان قد أبرز حدة ا
بين الدين والفلسفة على نحو لا يسمح باجتماعهما معاً فى
الإسلامى ، ولما كان الدين جوهر حضارة الإسلام وفكره وتر
« تهافت الفلاسفة » للغزالى إنما يعنى حتمية التضحية بالفلسفة ،
دور التصوف بنسقه المتناقض ، ذلك النسق الذى لا يسمح
بتعايش الضدين فى فكر واحد وإنما بانبثاق أحدهما عن الآخر
الأمر كان يقتضى تعديلاً جوهريًّا فى طبيعة الفلسفة : من الفلسفة
إلى الفلسفة « المشرقية » أو بالأحرى من النظر الفلسفى الا
الخاضع لمنطق الجدل إلى الحكمة المشرقية القائمة على الكشف

ويختلف الباحثون فى نقطة البدء فى تعديل مسار الفلسفة بعد
الفلاسفة « للغزالى » ، ولهم فى ذلك آراء ثلاثة :

● أن الحكمة المشرقية كانت قائمة وكامنة فى فلسفة فلاسفة الإسلام وخصوصًا ابن سينا فى تصوفه ، وأن ما كاله الغزالى للفلسفة إنما أدى إلى ترجيح الجانب الأفلاطونى الأفلوطينى على الجانب المشائى باعتبار الأول أكثر روحانية وأقرب إلى الدين ، ومن ثم كانت إشارة الإشراقيين إلى أفلاطون بوصفه إماما لهم ورئيسا لحكمتهم .

● أن الغزالى لم يسع إلى القضاء على الفلسفة وإنما هو الذى عدّل مسارها ، وأن فلسفته كانت منطلقاً لما يسمى بالحكمة المشرقية ، وأن خصومه من السلفية على حق حين اتهموه بأنه غاص فى الفلسفة وعجز عن أن يخرج منها ، وإذا كان هؤلاء الخصوم قد أخذوا عليه أنه خلط بعض مسائل العقيدة بأصول يونانية ، فإن الذين يعدونه من الإشراقيين إنما يستندون فى ذلك إلى الكتاب المنسوب إليه « مشكاة الأنوار » وليس ذلك الكتاب إلا عرضا استطراديا لمقتطفات من تاسوعات أفلوطين من جهة وتأويلا صوفيًّا لآية النور من جهة أخرى ، (الله نور السموات والأرض) (النور ٣٥) وأن الغزالى[٥١] قد سلم بنظرية الفيض لدى أفلوطين .

● أنه إذا تتبعنا مسار الفلسفة بعد الغزالى نجد مذهب الإشراق قد

(٥١) د . عبد الرحمن بدوى : الغزالى ومصادره اليونانية مقالة بمناسبة مهرجان الغزالى فى دمشق ١٩٦١ بمناسبة الذكرى المئوية التاسعة لميلاده ص ٢٣٠ - ٢٣٣ .

سادها ، والإشراق حكمة قائمة على الكشف * ، إذ بلغت حكمة الإشراق ذروتها فى المشرق على يد السهروردى (ت ٥٨٦ هـ) أى بعد قرن واحد من إعلان الغزالى « تهافت الفلاسفة » ثم انساب الإشراق فى فلسفة الأبهرى (ت ٦٦٣ هـ) ونصير الدين الطوسى (ت ٦٧٢ هـ) والشهرزورى (ت ٦٨٧ هـ) حتى بهاء الدين العاملى (ت ١٠٣٠ هـ) وملا صدر الشيرازى (ت ١٠٥٠ هـ) إلى حد يمكن القول معه إن الفلسفة فى فارس والمشرق منذ بداية القرن السادس إنما هى الحكمة المشرقية .

وأظهر التيار الفلسفى فى المغرب أنه لا جدوى من الدفاع عن الفلسفة الخالصة مهما حاول ابن رشد أن يخلصها من شوائب الفيض الذى أضاع هيبة الفلاسفة ، لأن الأمر لا يتعلق بتنقية فلسفة أرسطو مما ران عليها من أفلوطينيات وإنما بقيام فلسفة على وفاق حقيقى مع الدين ، وتجلى ذلك فى فلسفة ابن باجه (ت ٥٣٣ هـ) ثم فى قصة ابن طفيل الخالدة « حى بن يقظان » تلك القصة الفلسفية التى أراد ابن طفيل أن يبث فيها أسرار الحكمة المشرقية ، التى تنكشف فيها الحقائق كشفاً وذوقاً ، والتى أفصح فيها عن إمكان العقل الإنسانى بدون تعلم أو اكتساب أن يصل إلى إدراك

---

* أى أنها فلسفة قائمة على التصوف

الحقائق الروحانية العليا ، على نحو يتضح فيه التوافق التام بين حقائق هذه الفلسفة وبين حقائق الأديان المنزلة .

خلاصة القول لقد انتشل التصوف الفلسفة من وهدتها التى كادت تكون فيها نهايتها منذ « تهافت الفلاسفة » ، ولقد أفصحت حكمة الإشراق على ألا مجال للاستقطاب الحاد بين الفلسفة والدين ، وإنما يمكن لأهل النظر من الفلاسفة أن يتوجوا بحثهم فى الحقائق الإلهية العليا وموضوعات ما بعد الطبيعة بمنهج الكشف أو الذوق المؤدى إلى اليقين ، وبذلك فقط يمكن للفلسفة أن تتعايش مع الدين .

(ب) فى مجال الواقع : (التقريب بين أهل السنة والشيعة) :

كان التصوف ومازال همزة الوصل بين مختلف الفرق خصوصًا بين أهل السنة والشيعة ، ليس لأن الصوفية من أهل الحلول الوسطى وإنما لأنهم يدفعون بالمريدين عن المجادلات والمشاحنات ، ويميلون بهم إلى عدم الانتصار للنفس ، ومن ثم فقد أصبح التصوف يجمع بين أهل السنة والشيعة ، فضلا عن اعتناق أهل السنة منهم أفكاراً شيع معتدلة ، كأفضلية على ونسبتهم طريقتهم إليه ، يقول ابن خلدون : إنهم لما أسندوا لباس خرقة التصوف ليجعلوه أصلا لطريقتهم ونحلتهم رفعوه

إلى علي رضى الله عنه[٥٢] ، بل ذهب كثير منهم سنة وشيعة – إلى اعتناق القول بأن النبي عليه السلام قد أفضى بالعلم الروحي إلى علي ، يقول ابن الفارض :

وأوضح بالتأويل ما كان مشكلا
علي بعلم ناله بالوصية

أما عن أفضلية علي فيقول في ذلك السراج الطوسي [٥٣] لأمير المؤمنين رضى الله عنه من بين جميع أصحاب رسول الله خصوصية بمعان جليلة وإشارات لطيفة وألفاظ مفردة . . . وخصال شريفة تعلق وتخلق بها أهل الحقائق من الصوفية[٥٤] ، كذلك يصف ابن عربي عليًّا بأنه ممن يعلمون من الله ما لا يعلمه غيره ، وأنه مع فضل أبي بكر فإن النبي عليه السلام لم يشرك معه في مقام الأخوة إلا عليًّا فقال : علي مني بمنزلة هارون من موسى[٥٥] ، كذلك وإلى الصوفية أئمة أهل البيت جميعًا وعدوهم من مشايخهم ، بل عنهم تلقى بعض الصوفية العلم الروحي ، فقد أخذ الجنيد شيخ الطائفة عن سري السقطي وأخذ هذا

---

(٥٢) ابن خلدون . المقدمة ص ٣٢٢ .

(٥٣) السراج الطوسي : اللمع ص ١٢٩ .

(٥٤) ابن عربي : الفتوحات المكية حـ ٣ ص ١١٥ .

(٥٥) ابن خلدون : المقدمة ص ٣٣٢ .

عن معروف الكرخى الذى أخذ بدوره عن الإمام الثامن للشيعة على الرضا .

ولا شك أن هناك التقاء فى كثير من الأفكار بين التشيع والتصوف ، إذ الدين لدى الفريقين طاعة رجل ، فالمرجع فى أحكام الدين لدى الشيعة هو الإمام ، كما أن من لم يكن له شيخ على حد تعبير البسطامى فشيخه الشيطان ، ومصدر العلم لدنى أو إلهى لدى الفريقين ، وقد أثبت الشيعة العصمة لأئمتهم ، كما أثبت الصوفية الحفظ لشيوخهم ، ثم استقى الصوفية عن الشيعة فكرة الحكومة الباطنية وأركانها من الغوث والقطب والأوتاد والأبدال والنجباء ، وفى ذلك يشير ابن خلدون إلى أن الصوفية المتأخرين قد خالطوا الإسماعيلية وأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم .

وإذا كانت كل هذه معتقدات وتصورات قد تسربت ، إلى أهل السنة من الشيعة عن طريق التصوف ، فإن الإيمان بأزلية النور المحمدى – كنت نورا وأدم بين التراب والماء * – فضلا عن الاعتقاد

---

* لاحظ العبارة التى أضيفت إلى الآذان وبين صلوات القيام فى رمضان : يا أول خلق الله .

وكتابه بحار الأنوار فى ٢٥ جزءًا وهو من أهم كتب التشيع الأثنى عشرى ومن أسوئها وأكثرها ابتذالا .

بظهور المهدى المنتظر ، إنما هى أفكار ذاعت وانتشرت بين أهل السنة وهى أفكار شيعية وذلك بتأثير وتوسط من التصوف .

على أن كثيرًا من العلماء – لاسيما من أهل السلف – قد يعدون ذلك من سلبيات التصوف ، إذ مكن من تسرب أفكار شيعية – هى فى نظرهم من البدع – إلى النساك والعامة من أهل السنة ، وذلك مما يعد من أثر التشيع فى التصوف ، ولكن الدور الإيجابى البناء للتصوف فى هذا الصدد إنما لزم عن أثر التصوف فى التشيع ، إذ تمكن من تخفيف غلواء عداوة الشيعة لأئمة أهل السنة ، فلطالما أخذ على الشيعة أنهم أكثر فرق المسلمين طعناً فى كبار الصحابة ، وماذا كان يمكن أن يكون أكثر إثارة لأهل السنة من سب الشيخين وتجريح صحابة لم يشهدوا خلافة على حتى يعارضوه ، كأبى عبيدة الجراح وخالد بن الوليد ، فضلا عن الطعن لا فيمن حاربه فحسب كالزبير وطلحة وعائشة بل وفيمن اعتزله كسعد بن أبى وقاص وأسامة بن زيد وعبد الله بن عمر ، وكيف لا ينقم أهل السنة على الشيعة وقد نسبوا إلى الإمام الباقر أن كل علم دينى من تفسير أو حديث أو فقه يؤخذ عن غير الإمام – بالمدلول الشيعى – فهو باطل ، وأن الله معذب كل رعية فى الإسلام لا تدين بموالاة إمامهم ، هكذا اشتعلت نار العداوة والبغضاء بين أهل السنة والشيعة ، وقد ألقى متكلمو الشيعة ابتداء من هشام بن الحكم (ت ١٥٠ هـ) وانتهاء بباقر

المجلسى (ت ١١١١هـ) وقودًا ، فزادت نار العداوة والبغضاء اضطراماً إلى أن تقدم التصوف مؤديا دوره المشهود ، ولا ترجع مقدرة الصوفية على التوفيق لمحاربتهم شرور النفس بما فى ذلك الغضب والإحن وإثارة الأحقاد فحسب ، وإنما لما فى طبيعة التصوف من تناقض ، إنه إذا أمكن اجتماع النقيضين أو بالأحرى انبثاق النقيض عن النقيض ، وكان ذلك نسقًا فكيف لايمكن الجمع بين طائفتين من المسلمين مادام ذلك واقعًا ممكنًا .

لقد تسامى كمال الدين هيثم البحرانى (ت ٦٧٩ هـ) وهو من أفضل علماء الشيعة بفضل تصوفه – بكثير من معتقدات الشيعة الاثنى عشرية ، فاستحال مفهوم التبرى الشيعى (أى البراءة من أعداء على والأئمة) إلى معنى صوفى بحت هو براءة الإنسان من حوله وقوته وعدم الالتفات إلى النفس بعين الرضا والتزكية ، كذلك اعتبر السب أمرًا مبتذلا يجب أن يتخلى عنه الشيعى ، لأن ذلك كان فى زمن اقتضت فيه ظروف السياسة ذلك ، وأباح أخذ العلم عن أئمة أهل السنة ومنهم الغزالى مع خصومته للشيعة[٥٦] .

وهكذا تمكن التصوف من أن يبدل تصورات الشيعة من أخلاق

---

(٥٦) د . كامل الشيبى : الفكر الشيعى والنزعات الصوفية ص ١٠٦ ١٢٧ وراجع غيره من متصوفة الشيعة .

مغلقة لا تنضج إلا بروح التعصب والجمود إلى أخلاق مفتوحة * تشيع منها التسامح والصفاء ، ومازال التشيع الآ ن يتأرجح بين تيارين متعارضين تيار يتقارب من أهل السنة بفضل علماء الشيعة المتصوفة ، وتيار منغلق يخشى على كيانه من التسامح والانفتاح بتأثير علمائه المتعصبين .

٢ – سلبيات نسق التناقض :

التناقض نسق معترف به فى الفكر ولكنه بقدر ما هو نسق خصب عميق فإنه غامض دقيق ، يترتب عن تجاوز حدوده المرسومة آفات وسلبيات ، ومن أهم هذه الحدود أن موضوعه مبحث الوجود ليس غير ، فليس من شأن مفكر أن يستخدمه فى غير مجاله أو ميدانه ، ومن حدوده كذلك أنه يعنى انبثاق النقيض عن النقيض ولكنه لا يعنى بأى حال استواء الطرفين فى الوجود أو إمكان اجتماع النقيضين فى آن واحد من طرف واحد . ومن ثم فإن نسق التناقض الوجودى لا يتعارض بحال مع قانون عدم التناقض المنطقى .

ولكن بعض كبار الصوفية قد ترددوا فى خطأ منهجى حين تجاوزوا

* فى الأخلاق المغلقة والأخلاق المفتوحة - المجتمع المغلق والمجتمع المفتوح – الدين المغلق والدين المفتوح راجع كتاب برجسون منبعا الأخلاق والدين .

بالتناقض مبحث الوجود إلى غيره ، ولا سيما مبحث القيم سواء الدين أو الأخلاق .

(أ) فى أن القول باستواء الأديان خطأ منهجى وخطيئة دينية :

لقد نسب إلى الحلاج دفاع عن إبليس سواء لأن معصيته كانت أمراً مقدرًا أزلا أو لأن السجود لايكون لغير الله * ، ويتضح تجاوزه بنسق التناقض إلى غير مجاله فى هذا الصدد حين قال :

جحودى فيك تقديس وعقلى فيك تهوس

هل يمكن أن ينبثق التقديس من الجحود ؟ إنهما متعارضان ولكنهما لا يتعلقان إلا بمبحث القيم ، ومن الخصائص الأولية لعالم القيم فى جميع مجالاته وعلومه كالحق والخير والجمال – أو المنطق والأخلاق والدين والسياسة والجمال ضرورة وجود استقطاب بين طرفين لا يلتقيان ولا يستويان ولا ينبثق أحدهما عن الآخر : (حق – باطل) (صحة – خطأ) (صدق – كذب) (خير – شر) (فضيلة – رذيلة) (طاعة –

* كان الحلاج فى دفاعه هذا ملكيًّا أكثر من الملك إذ لم يحتج إبليس على الله بهذا القول – إن السجود لا يكون لغير الله – بل لأنه خلق من نار وآدم من طين ، ولقد أمر بسجود تكريم لا سجود عبادة ، ولكن الحلاج جعل من نفسه محامياً عن إبليس .

معصية) (إيمان – كفر) (صلاح – فساد) (إخلاص – خيانة) (جميل – قبيح) (علم – جهل) ، ومن ثم كان إنكاره سبحانه لتوهم استواء طرفى القيمة : (قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) (الزمر : ٩) (أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقاً لا يستوون) (السجدة : ١٨) ، (قل لا يستوى الخبيث والطيب . . .) (المائدة : ١٠٠) ، (وما يستوى الأعمى والبصير . .) (فاطر : ١٩) وأخيرا (لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة . .) (الحشر : ٢٠) .

الحدان المتعارضان فى مبحث القيم لا يستويان ولا ينبثق أحدهما عن الآخر بأى حال انبثاق النار من الشجر الأخضر* أو خروج الحياة من الموت وذلك ما لم يدركه الحلاج .

كذلك أخطأ ابن عربى حين تصور وحدة الأديان أو إمكان أن يجمع القلب مختلف المعتقدات .

عقد الخلائق فى الإله عقائدًا وأنا اعتقدت جميع ماعقدوه

---

* من الشجر الأخضر نارا » يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى » فالشجر والنار والحياة والموت موجودات أو موضوعات متعلقة بالوجود .

وقوله :

لقد صار قلبي قابلا كل صورة   فرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف   وألواح توراة ومصحف قرآن

ومن الخطأ تصور أن القول بعالمية الأديان أواستغراق المذاهب والمعتقدات جميعا فى مذهب واحد لازم عن التسامح فى التصوف ، لأنه من الناحية العقلية : فى الإيمان باستواء الحق والباطل نصرة للباطل على الحق فلا حياد بين الخير والشر ، ومن الناحية الواقعية كانت هذه فى شتى عصور التاريخ دعوى حركات سرية وأحزاب أقلية تسعى إلى أغراض سياسية ابتداء من فرق الباطنية أو الإسماعيلية وانتهاء بالماسونية ولا يؤمن بها إلا مضلل أو مغرور .

(ب) فى أن القول باستواء الخير والشر بدعوى الأمر التكوينى خلط ولبس بين مبحث الوجود ومبحث القيم :

سوى ابن عربى بين صفات الجمال وصفات الجلال وكلاهما أسماء حسنى لله وصفات تنسب إليه ، ففى زعمه ليس البر والإحسان بأسمى من سفك الدماء والفساد فى الأرض ، فالأول مظاهر لصفات الجمال والثانية مظاهر لصفات الجلال ، والمعصية من العبد كمال أو هى جلال لأنها مظهر لاسم المنتقم الجبار .

ولأجل التسوية بين الخير والشر أو بين الإيمان والشرك ميز ابن عربى بين ما يسميه الأمر التكوينى وبين الأمر التكليفى ، والأمر التكوينى هو القانون الذى قدر على الموجودات أزلا أن تكون بما هى عليه والمتعلقة بعلم الله الأزلى ، فأفعال جميع العباد من مؤمنين ومشركين متفقة مع الأمر التكوينى ، ومن ثم فلا فرق بين الطاعة والمعصية أو الخير والشر ولا تسمى كذلك إلا بطريق العرض .

وإذ أسقط الاختلاف بين الخير والشر فقد اسقط مبرر الثواب والعقاب ، فلا عذاب ولا عقاب فى الآخرة وإنما مآل الخلق إلى النعيم المقيم ، والفرق بين المجالين إنما هو تفاوت التحقق مع الوحدة الذاتية مع الحق ، والرد على ذلك أن نظرية وحدة الوجود إنما هى نظرية تتعلق بمبحث الوجود فتقيم الوحدة وتلغى الكثرة بين الموجودات الواجب منها والممكن ، فما الكثرة إلا وهم وعرض فى رأيه .

من حق ابن عربى أن يفسر الوجود كما شاء فى ضوء مشكلة الكثرة والوحدة وهى مشكلة تتعلق بمبحث الوجود ، ولا اعتبار لها فى عالم القيم القائم على الثنائية المطلقة بين حدين لا سبيل إلى التوحيد أو الاستواء بينهما .

لقد كان خطأ المذاهب ومازال فى أن يتجاوز التفسير حدوده إلى غير مجاله ، أخذ على رجال الكنيسة أنهم أخضعوا جميع مظاهر الفكر للدين

فتجاوز الدين حدوده المرسومة له ، ثم أخذ على أصحاب النزعة العلمية أنهم ارتكبوا نفس الخطأ الذى أخذوه على رجال الكنيسة إذ أرادوا أن يخضعوا جميع مظاهر الفكر لقيمة العلم بما فى ذلك الدين ، فأقاموا أدياناً ممسوخة زائفة تحت دعوى الدين الطبيعى حينًا ودين الإنسانية حيناً آخر ، كذلك شطح الخيال بكبار الصوفية فتجاوزوا بنسق التناقض مبحث الوجود من جهة ، وفسروا قيم الدين والأخلاق فى ضوء نظرية لا تتعلق إلا بمبحث الوجود من جهة أخرى ولا شأن لنظرية وحدة الوجود بالمعتقدات ولا بالأخلاق .

خاتمة

إذا لم يكن التصوف إسلاميًّا بحتاً فإنه لا يصح إطلاقا القول واعتباره برمته بدعة مستحدثة ، كما أدانه مذهب السلفيين أنه بلا شك حصيلة فكر مسلمين لا يشك فى إخلاصهم للدين ، وليس التصوف إسلاميًّا بحتًا ، ليس فحسب لما ينطوى عليه من نظريات فلسفية يمكن أن ترد إلى أصول أجنبية يونانية وغير يونانية ، وإنما لأن الرسول عليه السلام لم يكن صوفيًّا – بالمدلول الذى أوردناه فى هذه المقالة عن التصوف – كما لم يكن عليه السلام شاعرًا ، والتصوف والشعر صنوان يسقيان بماء واحد * : إنه منهل العاطفة التى تأبى العقل ، لقد حرم الله سبحانه عليه

* استدراك . مماثلة التصوف بالشعر ليست مطلقة ، مطلق التصوف دينى اما الشعر فلا يتعلق بالدين إثاناً أو نفيا ولذا يقال تصوف إسلامى وشعر عربى ، أغلب موضوعات الشعر العربى المدح والرثاء والهجاء والفخر ، والمدح تزلف ونفاق والرثاء نواح وعويل كعويل النساء والهجاء سب وقذف والفخر غرور وخيلاء ، من أجل ذلك ذم القرآن أغلب الشعراء (يتبعهم الغاوون – . يقولون ما لا يفعلون – وما علمناه الشعر وما ينبغى له) على أن آفة الشعر ليست فى موضوعاته وإنما لأنه يستند إلى العاطفة المجردة من العقل ، ومن ثم حرم الله على الأنبياء أن يكونوا شعراء ، ويبدو أن ذلك يجب أن يطرد فى كل أصحاب الدعوات وواضعى =

الشعر (وما علمناه الشعر وما ينبغى له) (يس : ٦٩) لأنه أراد له وللرسل جميعا أن يحتفظوا بعقولهم فى دعواتهم لا أن يفقدوها فى دعاوى وشطحات .

ماذا نقول وقد زل صوفية كبار ، وبزلة الصوفية يفتتن خلق كثير : هذا الغزالى حجة الإسلام يقول فى باب التوكل ، إن الناس يرزقون بذل السؤال أو بالنصب أما الصوفية فيأتيهم رزقهم بعز إن يسخر الله من يوصلون لهم رزقهم بغير انتظار ثم يورد هذين البيتين :

جرى قلم القضاء بما يكون فسيان التحرك والسكون
جنون منك أن تسعى لرزق ويرزق فى غشاوته الجنين[٥٧]

كأنه وهو حجة الإسلام قد أذهله التصوف وأسكره فأنساه قول الله تعالى : (فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه) (الملك : ١٥) ، فعلق — عز وجل — الرزق على السعى فى الأرض لا على استواء التحرك والسكون .

= الايديولوجيات ومس يأتم بأفكارهم الناس ، ومن ناحية أحرى التق التصوف بالشعر فى الشعر الصوفى ، سما التصوف الشعر من جهة موصوعة ولكن مكن الشعر للتصوف أن يكون أشد تحذيراً وأقرب تغريرًا .

(٥٧) الغزالى . إحياء علوم الدين — الجزء الرابع — باب التوكل ص ٢٣٥

وهذا جلال الدين الرومى يبعد الناس عن العلم الكسى لأنه يحول دون العلم اللدنى :

لما كنت قد فزت بمطلوبك أيها المليح
صار طلب العلم الآن أمر قبيح

حيث إنك قد بلغت سطوح السماء فبحثك عن السلم أمر غير مقبول مرة أخرى سرت فى الرومى آفة التصوف فأذهلته وآنسته قوله تعالى (قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) (الزمر : ٩) (إنما يخشى الله من عباده العلماء) (فاطر : ٢٨) ، بل كان أول تنزيل من الله على نبيه وأول أمر إلهى : (اقرأ باسم ربك) مع أن الرسول قد بلغ عنان السماء .

وهذا ابن عطاء الله يطالب المريد فى أول المقامات أن يتوب عن التدبير لأنه شرك بالربوبية ، ويميز بين العبد المتجرد والعبد المتسبب . فيجعل الأول فى منزلة اسمى من الثانى : لم يجعل الله من تفرغ لعبادته وشغل أوقاته به كالداخل فى الأسباب ، ولو كان فيها متقناً ، فالمتجرد أفضل وما هو فيه أعلى وأكمل (٥٨) » .

---

(٥٨) ابن عطاء الله السكندرى · التنوير فى إسقاط التدبير ص ٢٤ – ٢٨ .

التزمنا فى نقد كبار مفكرى الإسلام بالقول المأثور عن الإمام على أعرف

لم يرد الله لرسوله أن يتصوفوا لأنه لم يرد لهم مثل هذه الزلات ، على أن ذلك لا يعنى أن نقول فى الصوفية ما قاله أفلاطون فى الشعراء إن نكللهم بأكاليل الغار ثم أن نشيعهم خارج المدينة مصحوبين باللعنات ، لأن للتصوف دورًا إيجابيًّا هامًّا فى الدين يتعذر أن يكون عنه غنى أو له عنه بديل ، ولأن آفة التصوف مع خطورتها ليست عسيرة على التحصن ضدها ، ومع الاعتراف بالالتزام بالشريعة كـ « مصل » للوقاية من آفة التصوف فإنه وحده لا يكفى ، لأن الصوفية لا يعترفون إذ يشطحون وإذ يزلون لأنهم بذلك قد نقضوا أحكام الشريعة ، ولن يعدموا التأويل والتماس المعاذير فى أشد الشطحات نكراً ، وإنما لابد من لجام العقل ، هبة الله للبشر – حتى لا يصيح صوفى حين تمأمئ شاة أو يصيح ببغاء وهو فى وجده قائلاً : لبيك (أو حى)

وليس ذلك العقل الذى قدمه متفلسفة الصوفية ، أنهم قد وضعوا العربة أمام الحصان ، إذ تصوفوا حيث كان ينبغى أن يتفلسفوا وتفلسفوا حيث كان ينبغى أن يتصوفوا ، فليس بالذوق ولا بالتصوف يفسر الوجود والكون ، وليس باستلهام أفلاطون وأفلوطين وغيرهما من الفلاسفة يتم الوصول إلى الله ، لقد خلطوا العقيدة بالفلسفة حتى افتتن

= الرجال بالحق ولا تعرف الحق بالرجال أعرف الحق تعرف أهله ، فكل يؤخذ من كلامه ويترك إلا رسول الله فيما بلغ عن ربه .

الناس فظنوا أن نظرية فلسفية بحتة كوحدة الوجود يمكن أن تكون موضوع اعتقاد وأن تكون بديلا عن التوحيد :

وإنما العقل الذى وصفه الحارث المحاسبى – من كبار الصوفية – بأنه غريزة أقام الله به الحجة على البالغين إذ خاطبهم من جهة عقولهم ، إنه النور فى القلب ، كالنور فى العين ، إنه صفوة الروح وخلاصتها وخلاصة كل شىء لبه ولذا سمى العقل لُبًّا ، « إنما يتذكر أولو الألباب » . . ولا بد أن يعتاد العبد النظر والتفكير والتذكر ليكثر اعتباره ويزيد فى علمه ، فمن قل تفكيره قل اعتباره ومن قل اعتباره قل علمه وبان نقصه ولم يجد طعم البر ولا برد اليقين ولا روح الحكمة . . وما أقرب من أضرب عن النظر فى حياته من حياة البهائم التى لا تعرف إلا ما باشرته بجوارحها (٥٩) . وذلك العقل الذى وصفه الغزالى فى كتابه الإحياء بأنه منبع العلم ومطلعه ، ووسيلة السعادة فى الدنيا والآخرة ، ثم أورد حديث رسول الله : يا أيها الناس اعقلوا عن ربكم وتواصلوا بالعقل تعرفوا ما أمرتم به وما نهيتم عنه واعلموا أنه ينجدكم عند ربكم (٦٠) .

وخلاصة القول فى التصوف أنه كالطعام الشهى أو الفاكهة

---

(٥٩) الحارث بن أسد المحاسبى : المسائل فى أعمال القلوب والجوارح ورسالة فى العقل ص ٢٣٦ – ٢٥٩ .

(٦٠) الغزالى : أحياء علوم الدين جـ ١ ص ٧٣ .

اللذيذة ، ولكن آفتها أنها سريعة العطب ، لذة التصوف لا تحول دون عطبه ، وعطبه لا يعنى تحريمه ، وإنما يجب أن يغلف بالشرع كما تغلف الفاكهة صيانة لها ، ولكن التغليف لا يحول دون عطب من الداخل ومن ثم استحدث الإنسان التبريد ، وتبريد التصوف تبريدًا يحول دون سخونة هذيان المحمومين من أصحاب الشطحات والأحوال إنما يكون بالعقل ، « أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب » .

والله ولى التوفيق .

فهرس

رقم الإيداع		٣٤٩٣ / ١٩٨٤
الترقيم الدولى	٩٧٧-٠١-٠٣٨٠-٢	ISBN

٢١٦ / ٨١ / ١

طبع بمطابع دار المعارف (ج.م.ع.)







هذا الكتاب

لقي التصوف منذ ظهوره معارضة من كثير من الفقهاء والمتكلمين والتزم بعضهم موقفا آخر.

وهذه الدراسة إلمامة موضوعية بإيجابياته وسلبياته من خلال آراء الفقهاء والمفكرين قديما وحديثا .. وعلى ضوء الكتاب والسنة

